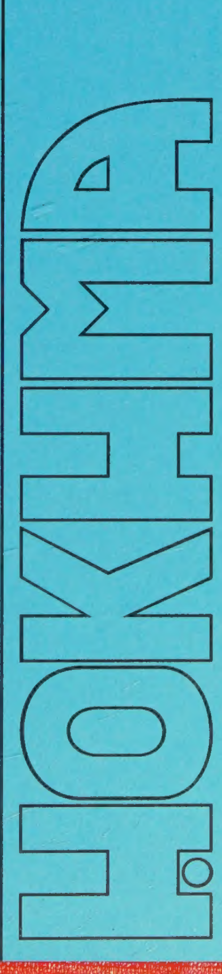
N° 84
2003

Revue
de réflexion
théologique



David Gonzalez : *responsable de ce numéro*

Adresse de la rédaction : D. Gonzalez, 8, av. Thiers, F-77000 Melun

Service de presse : Pierre-Alain Jacot, 3, rue Grefeuille,
F-30140 Anduze (Tél. 04 66 61 70 52)

Tout en souscrivant généralement au contenu des articles publiés, le Comité de rédaction laisse à leurs auteurs la responsabilité des opinions émises.

Réciproquement, l'auteur d'un article ne s'engage pas à souscrire à tout ce qui est exprimé dans *Ḥokhma.*

Composition et mise en page :
Scriptura
44, ch. de Géry, F-26200 Montélimar.
Tél. 00 33 (0)4 75 01 90 37.

Impression :
IMEAF, F-26160 La Bégude de Mazenc.
Tél. 00 33 (0)4 75 90 20 70.

Dépôt légal : 4e trimestre 2003.
N° d'impression 03.0783. ISSN 0379 - 7465

CHANGER POUR SURVIVRE !

Soyons clairs et francs : *Hokhma* ne peut plus continuer comme cela… Le nombre des abonnés, les ressources financières, les forces du comité de rédaction, la situation de l'édition théologique, en particulier celle des revues : tous les indicateurs clignotent et nous poussent à choisir : disparaître ou changer ?

Nous avons choisi ! Nous demeurons convaincus de l'importance de faire entendre notre voix dans le concert des publications francophones ; une voix à la fois théologique, évangélique et ouverte. Que pouvons-nous donc changer sans porter préjudice à cette spécificité ?

- **donner plus d'espace à la dimension pratique de notre revue.** C'est ainsi qu'à côté des grands articles spécialisés qui ont fait la réputation de *Hokhma*, nous proposerons davantage d'articles courts consacrés aux différents enjeux et aspects du ministère. Pour rendre service à nos lecteurs engagés sur le terrain : pasteurs, anciens, conseillers de paroisse.
- **diminuer le rythme de parution plutôt qu'augmenter le prix de l'abonnement**. La masse d'informations disponibles augmente constamment alors que le temps disponible pour la lecture et les moyens financiers diminuent sensiblement pour la plupart d'entre nous. Il nous a donc paru judicieux de passer de trois à deux numéros – un peu plus volumineux – par an. En contrepartie, nous vous offrons une baisse du prix de l'abonnement, surtout sensible en francs suisses. Nous espérons ainsi encourager de nouveaux lecteurs à rejoindre les rangs de nos abonnés. C'est ici que vous pouvez jouer un rôle décisif, en faisant connaître *Hokhma* autour de vous.

Avec reconnaissance pour le chemin parcouru, nous nous confions dans le SEIGNEUR pour cette nouvelle étape. ■

Le Comité de Rédaction

Ḥokhma 84/2003, pp. 2-23

par Erwin OCHSENMEIER[1],
directeur et professeur à l'Institut Biblique Belge de Bruxelles

PARLER D'ÉVANGILE EN EUROPE : ENTRE DISCOURS ET RÉALITÉ

Pour soulever une époque, il faut vraiment la connaître.
Kierkegaard[2]

En France 890 adultes se préparaient à entrer dans l'Eglise catholique par le baptême en 1976. Ils étaient 11 000 en 1996[3] ! En 1997 et 2000 plus d'un million de jeunes se rassemblèrent pour les Journées Mondiales de la Jeunesse[4]. Le recul du christianisme en Europe semble perdre son souffle, chez les jeunes de 18 à 29 ans c'est plutôt de croissance qu'il faudrait parler[5]. Les évangéliques ne sont pas en reste, eux qui, toutes proportions gardées, sont en forte croissance même en Europe

[1] Directeur de l'Institut Biblique Belge (www.institutbiblique.be) et de *Réflexions* (http://www.reflexions.be). Fondée en 1996 et présente en Belgique et en Suisse, *Réflexions* s'efforce d'aider les croyants à vivre et annoncer leur foi en Europe francophone par l'entremise de groupes d'études, colloques et week-ends de rencontre. Cet article (daté d'octobre 2003) a été lu par les membres de *Réflexions* : Philippe Gonzalez, Jacques et Laurence Jacqmin-Lemaire, Daniel Maurer et Luc Torrini. Je les remercie pour les améliorations qu'ils ont pu y apporter.

[2] Extrait du journal de 1948 cité dans Sören Kierkegaard, *Discours chrétiens.* Neuchâtel : Delachaux & Niestlé, 1952, p. 15.

[3] France de Lagarde, *Convertis et baptisés : 1500 ans après Clovis.* Montrouge : Nouvelle Cité, 1996, p. 8. Voir aussi Grace Davie, *Religion in Modern Europe : A Memory Mutates.* Oxford : Oxford University Press, 2000, p. 72 qui fait remarquer que l'Eglise Anglicane en Grande-Bretagne connaît le même phénomène.

[4] Pour des données sur le succès des récents grands rassemblements de jeunes tant catholiques que protestants, *ibid.*, pp. 148-154.

[5] Selon Yves Lambert, chercheur au CNRS, « L'Europe et les religions ». *Actualité des religions* 44 (2002), 49.

francophone[6]. Quelles que soient l'explication et la portée précise de ces données, elles révèlent que religion et croyances n'ont pas disparu du paysage européen. Et pourtant, nombre d'ouvrages sur l'annonce de l'Evangile sur notre continent prennent pour parti que la foi chrétienne n'intéresse pas les jeunes, que les Européens ont tourné la page du croire, que nous vivons dans une Europe païenne et postmoderne. Où est le problème ?

Connaître son époque… Dans les années soixante déjà, Leslie Newbigin remarquait que, si en matière de missiologie on s'était beaucoup penché sur les problèmes de contextualisation de l'Evangile dans d'autres cultures, on s'était en revanche peu attardé sur le monde occidental lui-même[7]. Il semble qu'en certaines matières les choses n'aient guère changé.

Il s'agit dans ce travail de considérer certaines données sur la religion en Europe pour en tirer des pistes de réflexion sur l'annonce de l'Evangile, plus particulièrement en examinant le discours sur la sécularisation, le postmodernisme et la contextualisation de l'Evangile parmi les évangéliques.

La sécularisation de l'Europe : discours et réalité

L'Europe n'échappe pas à certaines idées bien ancrées dans l'histoire. Ainsi il est supposé acquis que l'homme moderne, fondé dans le rationalisme qui est le sien, ne peut plus ou ne veut plus croire au surnaturel. A terme, il devrait fonder sa vie et ses valeurs sur une vision scientifique du monde, sur ce qui peut être démontré par la raison et la méthode scientifique. Cette théorie, cet espoir pour certains, d'un affaissement, voire même d'une disparition du religieux et de son influence n'est pas neuve. Elle remonte au moins aussi loin que les Lumières. Elle prend encore plus d'ampleur, du moins dans sa formulation théorique, après la seconde guerre mondiale et se cristallise, pour partie, dans ce qu'il est convenu d'appeler les théories de la sécularisation du monde.

La théorie de la sécularisation

Les choses ne sont toutefois pas aussi simples ni le discours aussi univoque. Nombre de difficultés surgissent en effet lorsqu'il est question

---

[6] Pour la Belgique et la création récente de la Fédération Evangélique Francophone de Belgique, reconnue par le gouvernement, voir récemment « Les miracles du Saint-Esprit », *Le Vif/L'Express* 20 décembre 2002, pp. 22-25.

[7] Lesslie Newbigin, *Foolishness to the Greeks : The Gospel and Western Culture.* WCC Mission Series 6. Genève, Grand Rapids : World Council of Churches, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1986, pp. 1-3.

de parler de manière perspicace de la place de la religion dans le monde moderne et des théories de la sécularisation[8]. Tout d'abord toute discussion sur la sécularisation fait intervenir des siècles d'histoire et exige de dissocier causes, effets et phénomènes concomitants mais sans liens. Lié à cette première difficulté est le problème de l'ancienneté du terme même de « sécularisation » et de son utilisation dans bien des contextes différents[9]. Il y a sécularisation et sécularisation. Un autre écueil est bien sûr de définir la religion elle-même, on connaît la gageure. A ceci s'ajoute la confusion des termes par effet de traduction. On remarque en effet que l'idée de sécularisation a souvent été attachée par ascendance ou apparentement aux travaux du sociologue allemand Max Weber et à son expression « *Die Entzauberung der Welt* », maintes fois traduite « *le désenchantement du monde* » ou, comme on le préfère de plus en plus, « *la démagification du monde* »[10], c'est-à-dire le fait que l'homme moderne n'explique plus les phénomènes physiques par le magique[11]. Mais si Weber parle bien de démagification du monde, il

---

[8] La meilleure introduction historique que je connaisse en français est celle d'Olivier Tschannen, *Les théories de la sécularisation.* Genève : Librairie Droz, 1992, 407 pp. Voir aussi plus généralement sur les théories elles-mêmes David Martin, *A General Theory of Secularization*, Oxford : Basil Blackwell, 1978, 353 pp. Sur la sécularisation dans la perspective de la relation religion-état, voir René Rémond, *Religion et Société en Europe : La sécularisation aux XIXe et XXe siècles 1780-2000.* Paris : Seuil, 310 pp.

[9] Pour le problème de définition voir « Qu'est-ce que la sécularisation ? », Jan Sperna Weiland, dans Enrico Castelli, sous dir. *Herméneutique et sécularisation.* Paris : Aubier, éditions Montaigne, 1976, pp. 87-100. Sur l'emploi du mot « sécularisation » depuis 1648 jusqu'à 1968 voir A.J. Nijk, *Secularisatie : over het gebruik van een woord.* Rotterdam : Lemniscaat, 1968, pp. 18-88.

[10] Cette traduction reflète en effet mieux l'allemand et la pensée de Weber. Ainsi Tschannen, *Les théories*, pp. 129-130 et Danièle Hervieu-Léger et Jean-Paul Willaime, *Sociologies et religion : Approches classiques.* Paris : Presses Universitaires de France, 2001, pp. 91-96.

[11] L'expression complète de Weber est d'ailleurs « *Die Entzauberung der Welt durch die Wissenchaft.* », c'est-à-dire « *le désenchantement* [ou démagification] *du monde par la science.* ». Weber s'explique dans une célèbre conférence sur la vocation du savant donnée en 1919. Selon lui l'intellectualisation et la rationalisation en marche depuis des siècles, et dont le progrès scientifique n'est qu'une partie, font que l'homme moderne sait que le monde dans lequel il vit ne doit plus être expliqué par le magique. Nous savons que nous pourrions prouver « qu'il n'existe en principe aucune puissance mystérieuse et imprévisible qui interfère dans le cours de la vie ; bref que nous pouvons maîtriser toute chose par la prévision. Mais cela revient à désenchanter le monde. » (p. 70). Mais Weber ne parle pas de sécularisation, de perte du pouvoir et de disparition du religieux dans le monde. Il précise d'ailleurs bien que la science apporte la clarté mais pas le sens et que déjà à son époque, il y a, pourrait-on dire, un désenchantement de la modernité, ou tout au moins de la science. En effet, dit-il, la jeunesse allemande se

parle rarement de « sécularisation ». Il refusera d'ailleurs toujours de faire l'équivalence entre religieux et irrationnel, entre modernité et déclin de la religion[12].

Ces difficultés évoquées, nous pouvons toutefois risquer une ébauche de la situation actuelle qui suffira à notre propos de susciter un travail de réflexion sur l'annonce de l'Evangile en Europe. Sans remonter trop loin dans le temps, c'est surtout à partir du positivisme du XIXe siècle que s'affirme l'hypothèse de l'incompatibilité de la modernité et du religieux. Ce point de vue sera intégré dans certaines conceptions de la sécularisation au XXe siècle. Le discours s'affinera et se développera surtout après la Seconde Guerre mondiale. Mais ce n'est que dans les années 60 que la sécularisation en tant que telle devient un thème important en sociologie et dans les années 70 que se dégage une ébauche de consensus, limité toutefois, sur sa signification[13].

Qu'est-ce que donc la théorie (au singulier pour simplifier) de la sécularisation du monde ? Pour être bref et pour rassembler différentes tendances, elle pose que la modernité mène irrémédiablement à l'effacement du religieux et du métaphysique comme explication de la réalité et au mouvement vers l'autonomie humaine par la raison. Selon la définition de Peter Berger, auteur de l'un des ouvrages les plus souvent cités sur le sujet[14], « la modernisation conduit de façon inéluctable au déclin de la religion, à la fois dans la société et dans l'esprit des individus »[15]. Elle mènerait donc l'homme à ne plus chercher la réponse à la question du sens, à ne plus organiser sa vie individuelle et communautaire sur base du religieux. Il ne lui reste plus que le monde tel qu'il est. Ils seront légion, après la seconde guerre mondiale, à considérer, avec joie ou effroi, c'est selon, la sécularisation comme acquise, l'issue n'étant qu'une question de temps.

---

rend compte que la science n'a pas pour vocation de donner du sens car elle ne répond pas à la question « Que devons-nous faire ? » « Comment devons-nous vivre ? » (75-76). La science ne peut trancher la question des valeurs (82-83). Max Weber, *Le savant et le politique.* Paris : Plon, 1959, 187 pp.

12 Ajoutons que la confusion continue d'être alimentée puisque le livre sous direction de Peter Berger dont le titre est en anglais *The Desecularization of the World* a été traduit en français *Le réenchantement du monde*, comme s'il s'agissait de réfuter Weber. L'expression « réenchantement du monde » se trouve d'ailleurs depuis plusieurs années dans de nombreux titres de livre ou articles, là aussi avec des significations et dans des contextes fort différents. Voir Peter L. Berger, sous dir., *Le réenchantement du monde.* Paris : Bayard, 2001, 185 pp.

13 Tschannen, *Les théories*, pp. 33-44.

14 Peter. L. Berger, *The Sacred Canopy : Elements of a Sociological Theory of Religion.* New York : Anchor Books, 1967, 229 pp. Voir aussi Tschannen, *Les théories*, p. 54.

15 Berger, *Le réenchantement*, p. 15.

Pourtant l'édifice de la sécularisation n'est pas si solide qu'il y paraît. Très tôt déjà Berger signale que si la sécularisation des institutions est pour lui indéniable, celle des consciences l'est moins. Il n'exclut pas non plus la présence d'enclaves du surnaturel dans la modernité et la persistance de rumeurs de transcendance[16]. De fait, s'il considère alors que la sécularisation devrait poursuivre son cours, il fait remarquer qu'il n'en sera ainsi que si l'histoire ne nous réserve pas « une surprise », or nous ne vivons pas dans un monde sans « surprises »[17].

Les surprises sont venues et l'édifice de la sécularisation s'est écroulé. On s'en rend compte à présent, les choses ne se sont pas passées comme prévu. Peter Berger lui-même reconnaît le fourvoiement général. Le monde est aujourd'hui plus religieux que jamais. « Cela signifie que tout un ensemble de travaux estampillés par les historiens et les sociologues comme 'théories de la sécularisation'sont pour l'essentiel erronés. J'ai contribué à cette littérature… » reconnaît-il[18]. La théorie de la sécularisation ne s'est pas vérifiée. La sociologie des religions est confrontée au fait qu'aujourd'hui « cette modernité séculière, gouvernée en principe par la raison scientifique et technique, [est] aussi une nébuleuse de croyances »[19]. La modernité n'accouche pas d'une société sécularisée. Au contraire pourrait-on dire.

La désécularisation de l'Europe

Certains parlent alors de désécularisation, de retour du religieux, de revanche de Dieu, de réenchantement du monde. Les termes pourraient faire croire à un processus linéaire, après être passé par une période de sécularisation, l'homme moderne aurait ouvert les yeux et entamé un processus de désécularisation. Il semble plus correct de considérer qu'il n'y a tout simplement jamais eu de sécularisation telle qu'on l'imaginait, que le religieux a changé et que si les phénomènes constatés par le passé et rassemblés sous les théories de la sécularisation ont pour certains bien eu lieu, les modèles proposés ne rendaient pas compte de la réalité et ont vu leur possibilité explicative s'épuiser.

La modernité n'a pas expulsé le religieux, soit. Elle ne l'a pas laissé indemne pour autant. Certains mouvements sont en croissance, d'autres en transformation ou même en déclin. De fait, on constate bien une affirmation du religieux dans le monde, une expansion du

---

[16] Peter Berger, *A Rumor of Angels : Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural.* Garden City, New York : Anchor Books, 1970, pp. 3-4, 26, 95, 97.

[17] *Ibid.*, p. 16.

[18] Berger, *Le réenchantement*, p. 15.

[19] Danièle Hervieu-Léger, *Le pèlerin et le converti : La religion en mouvement.* Paris : Flammarion, 1999, p. 12.

croire, surtout dans le chef des mouvements orthodoxes et conservateurs, tant chez les protestants que chez les catholiques. Le religieux, toute tendance confondue, progresserait donc dans le monde entier.

L'exception européenne

Dans le monde entier ? Pas tout à fait semble-t-il. Une région semble résister à cette tendance globale, l'Europe de l'Ouest. C'est là en effet que la thèse de la sécularisation semble être validée, de manière inégale il est vrai. Si à l'époque de la théorie de la sécularisation on pouvait penser que les Etats-Unis faisaient exception à la règle – modernité ne semblant pas y aller de pair avec effacement du religieux – on parle aujourd'hui d'exception européenne[20]. Seule l'Europe paraît en chemin vers la disparition du religieux. Mais ici aussi on semble aller vite en besogne. Le religieux est bien présent en Europe mais sous ses propres formes.

Quel y est alors l'état de la religion ? Que croient les Européens ? Pourquoi semblent-ils refuser la foi chrétienne ? Et partant, pour rejoindre notre intérêt à long terme, comment y annoncer l'Evangile ? Pour répondre à ces questions plusieurs méthodes sont utilisées. Parmi les plus courantes et tout de même les moins efficaces, il y a la discussion entre amis tournant au jeu de devinettes, la généralisation abusive à partir de quelques cas concrets, la prise pour argent comptant du discours des médias, l'application à l'Europe de constatations établies à l'étranger, souvent pour les évangéliques aux Etats-Unis, etc. Une méthode plus utile dans un premier temps est sans doute de se tourner vers les études empiriques et les données propres à l'Europe. Dans ce cadre, de très nombreux auteurs ont recours aux enquêtes sur les valeurs européennes menées à grande échelle depuis plus de vingt ans, ce que l'on appelle l'EVS, pour European Values Study[21].

L'EVS est une étude à grande échelle sur les valeurs humaines de base en Europe entamée à la fin des années 70 et se poursuivant encore aujourd'hui. A la base, la réflexion et le souci de l'EVS est celui de la présence et de l'influence des valeurs chrétiennes (catholiques surtout) en Europe. De plus, l'étude porte sur la dynamique des valeurs, leur changement dans le temps, d'où la nécessité d'enquêtes répétées. Les trois grandes enquêtes se sont déroulées en 1981, 1990 et 1999. Elles ont porté sur toute l'Europe, y compris aujourd'hui la Suisse,

---

[20] Grace Davie, « Europe : l'exception qui confirme la règle ? », dans Berger, *Le réenchantement*, pp. 99-128. Sur l'exception américaine voir Raymond Boudon, « l'exception religieuse américaine », *Le Monde*, 14 décembre 2001, p. 16.

[21] Pour la Belgique plus particulièrement et sur base de l'EVS de 1999 voir B. Bawin-Legros, L. Voyé L. *et al*, sous direction. *Belge toujours : Fidélité, stabilité, tolérance. Les valeurs des Belges en l'an 2000.* Fondation Roi Baudouin. De Boeck Université : Bruxelles, 2001, 269 pp.

l'Autriche, l'Europe Centrale et de l'Est, ainsi que le Canada et les Etats-Unis. La dernière enquête fut coordonnée par l'Université de Tilburg, aux Pays-Bas, et comportait cent quatorze questions[22].

Que nous révèlent ces études ? Parmi la multiplicité des données, une chose ressort clairement : l'annonce de la mort du christianisme en Europe était prématurée, la thèse de la déchristianisation de l'Europe n'est pas vérifiée empiriquement à grande échelle. Il y a bien sûr, dans certains pays, une baisse de la fréquentation des lieux de culte, une perte de contrôle des Eglises en matière d'enseignement, de politique, d'assistance sociale, un développement des croyances personnalisées, etc. Mais on constate tout de même que nombre de croyances subsistent, même si elles sont modifiées, et que le christianisme est bien là pour rester. Nous l'avons aussi déjà signalé ci-dessus, c'est la progression du christianisme qui semble l'emporter chez les jeunes[23]. « La sortie du religieux », selon la célèbre expression de Marcel Gauchet[24], n'équivaut donc pas à une sortie des croyances privées, même chrétiennes.

Désinstitutionnalisation du religieux et dispersion des croyances

Si l'on veut se pencher plus en détail sur la religion en Europe, deux traits sont souvent avancés comme symptomatiques des tendances actuelles. Danièle Hervieu-Léger les résume en disant que la modernité a apporté non pas une sécularisation mais 1) une dérégulation institutionnelle du religieux et 2) une dispersion des croyances et comporte-

---

22 Voir le site http://kubnw5.kub.nl/web/fsw/evs. Le questionnaire, certains résultats sous forme de quatre-vingt-quatorze diapositives en PowerPoint ainsi qu'une bibliographie, sont disponibles sur le site de l'EVS. L'EVS a inspiré une étude similaire en Asie, l'Asian Values Study. Il faut remarquer que la majorité des études sur la religion en Europe s'appuient sur les données de 81 et 90. Seules les plus récentes peuvent évidemment intégrer les nouvelles données. Pour un aperçu de quelques résultats de l'EVS de 2000 voir « L'Europe et les religions », *Actualité des religions* 44 (2002) : 44-58. Signalons aussi les travaux de l'International Social Survey Program (http://www.issp.org) et ses enquêtes sur la religion et les croyances religieuses de 1991 et 1998. Pour une étude récente sur la religion en Europe à partir des résultats de l'ISSP voir A.M. Greeley, *Religion in Europe at the End of the Second Millennium : a Sociological Profile*. New Brunswick : Transaction Publishers, 2003, 252 pp.

23 Boudon parle, lui, d'une « tendance à la baisse de la religiosité dans le groupe d'âge jeune. ». Par religiosité il faut surtout entendre ici une baisse de la croyance en l'existence de Dieu. Mais Boudon se base sur des données du début des années 90, sensiblement plus anciennes que celles donc de l'EVS. De toute façon, déclin ou pas, comme il le dit, le nombre de ceux qui croient en Dieu reste très élevé. Raymond Boudon, *Déclin de la morale ? Déclin des valeurs*. Paris : Presses Universitaires de France, 2002, pp. 35-39.

24 Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde : une histoire politique de la religion*. Paris : Gallimard, 1985, p. II.

ments[25], c'est-à-dire que la religion est effectivement devenue une croyance personnelle dont le contenu et la mise en œuvre individuelle et collective ne sont plus régis par une institution ou son médiateur.

Que la religion soit désinstitutionnalisée semble acquis pour l'essentiel, en tout cas dans certains pays. Les communautés locales se vident, les partis politiques se démarquent de leur ancrage religieux, les Eglises perdent le pouvoir politique qu'elles détenaient, la religion n'est plus le fondement de la morale et de l'éthique de manière globale. Ainsi, pour exemple, en Belgique, le Parti Social Chrétien, parti catholique francophone, devient en 2002 le Centre Démocrate Humaniste, délaissant l'étiquette chrétienne pour attirer, c'est l'espoir, les voix et mieux refléter la société avec pour résultat que l'éthique défendue au Parlement se revendique d'un humanisme commun et non plus d'une éthique chrétienne. Autre exemple, en Espagne l'Eglise catholique connaît un effondrement des vocations et de son influence depuis la mort de Franco en 1975.

Mais il faut relativiser et contextualiser le phénomène de désinstitutionnalisation. Il n'est ni total ni général. Si la chute des vocations est spectaculaire dans le sud de l'Europe c'est aussi parce que l'on vient d'une moyenne de prêtre par habitant anormalement élevée[26]. De plus, au niveau institutionnel le religieux ne s'efface pas complètement. On en veut pour preuve le débat actuel sur l'élaboration de la Constitution Européenne confiée a Valéry Giscard d'Estaing. En effet si la France par son ancien président veut éliminer de la Constitution les références aux valeurs spirituelles (chrétiennes) constitutives de son héritage, tous ne l'entendent pas de cette oreille. Certains tels la CSU allemande, le Parti Populaire européen, des partis italiens, polonais et l'Eglise catholique évidemment, n'apprécient pas que les « valeurs religieuses » des textes préparatoires deviennent dans la proposition de préambule de mai 2003 « un élan spirituel ». Il faudrait bien sûr aussi mentionner la victoire inattendue du CDA, parti chrétien démocrate aux Pays-Bas, aux élections de 2002 et 2003 ou la tentative par le pouvoir de redonner a l'Eglise orthodoxe russe le quasi-monopole sur la religion qu'elle y détenait autrefois. Les exemples pourraient être multipliés montrant que le phénomène même de la désinstitutionnalisation n'est ni uniforme ni univoque.

En outre, il ne faudrait pas penser que c'est forcément la religion et ses institutions qui sont toujours rejetées. De fait, la désinstitutionnalisation du religieux participe d'un mouvement global de désertion tant des partis politiques, que des syndicats et autres institutions censées donner sens, valeurs et organiser leurs pratiques[27]. Pas de réaction

---

[25] Hervieu-Léger, *Le pèlerin*, p. 18.

[26] Pour ces remarques voir Davie, *Religion*, p. 45.

[27] Ainsi Davie, *Actualité des religions*, p. 50.

paranoïaque épidermique donc ! C'est peut-être moins le religieux que l'institutionnel à visée régulatrice qui fait déchanter une fois qu'il a déçu. En matière de religion, le phénomène n'est d'ailleurs sans doute pas sans lien avec le rôle parfois suspect des institutions religieuses dans les conflits sociaux et politiques des XIXe et XXe siècles et leur alignement fréquent sur les autorités politiques, même dans les régimes dictatoriaux. Ainsi si l'Eglise catholique s'essouffle en Espagne, en Pologne par contre elle ne perd ni son aura ni son attrait depuis la chute du mur de Berlin. La raison en est peut-être que l'Eglise était associée au pouvoir dictatorial en Espagne alors qu'elle s'y opposait en Pologne et militait aux côtés de Solidarnosc[28]. Pourrait-on dire qu'il est payant pour l'Eglise d'exercer sa voix prophétique ?

Toutefois, s'il y a bien parfois sécularisation institutionnelle, si le religieux ne régit plus avec la même force la vie communautaire, s'il ne se vit plus sous l'égide des institutions religieuses, il reste malgré tout fortement présent en Europe, mais de manière individualisée. C'est le deuxième trait relevé ci-dessus. La religion n'est plus celle héritée et apprise dans le cadre d'une institution. Elle est composition, chef-d'œuvre personnel. Et tant pis si elle renferme ce qui pourrait apparaître comme des contradictions. De cet état d'esprit ressortent plusieurs traits intéressants pour aujourd'hui : de nombreux chrétiens n'appartiennent plus à une Eglise bien précise, croire n'implique plus nécessairement l'attachement à une Eglise ou institution, la norme en matière de croyance ou de comportement ne dépend plus d'une institution établie[29]. Mais, soulignons-le, la non-fréquentation de l'Eglise n'implique pas nécessairement l'abandon de toutes ses croyances[30].

Sécularisation et regard sur l'Europe

Avant tout, il faut remarquer les limites des études sociologiques et autres données empiriques sur la foi chrétienne en Europe. Relevons tout d'abord que les échantillons sont surtout représentatifs du christianisme (catholique) en Europe, qu'ils ne permettent donc guère de se prononcer sur les tendances d'autres religions (judaïsme, islam, bouddhisme, etc.) ou pans du christianisme (protestantisme et mouvements évangéliques). De plus il faut différencier constatation des phénomènes, établissement des données et explication. Il est facile de constater certaines choses, il est beaucoup plus difficile de les expliquer. Grace Davie remarque par exemple qu'il est plus facile d'expliquer la chute des baptêmes d'enfants dans l'Eglise anglicane ou l'Eglise catholique

[28] Voir Davie, *Religion*, p. 46.

[29] Hervieu-Léger, *Le pèlerin*, p. 53. Elle reprend l'expression célèbre de Grace Davie, « Believing without belonging ».

[30] Bawin-Legros, *et al. Belge toujours*, p. 157.

en France que la hausse sensible des baptêmes d'adultes. On comprend en effet que la désinstitutionnalisation du religieux et la perte de pouvoir des grandes Eglises conduisent à ne plus se sentir obligés de baptiser les enfants. On comprend moins que tant d'adultes fassent profession de foi, d'autant plus que dans les Eglises en question le baptême est précédé d'un long processus de catéchèse[31]. Ces études ne permettent pas non plus de trouver la solution miracle pour une annonce de l'Evangile plus efficace.

Ceci dit, en suscitant un autre regard sur notre société et notre façon d'y annoncer l'Evangile, ces études ouvrent de nouvelles voies de réflexion. Elles mettent à jour un écart entre le discours sur la religion et la société d'un côté, et la réalité sur le terrain de l'autre. Comme nous l'avons vu en effet, le diagnostic actuel considère toujours les Européens comme des êtres religieux, mais différemment par rapport au passé et à d'autres parties du globe. On croit encore en Europe ; on y a encore des valeurs ; on y est encore prêt à accepter l'Evangile. Et si parfois on le rejette, c'est moins son contenu que l'histoire ou la façon de le présenter qui en est la cause. Attention donc au discours catastrophiste qui nous fait croire que l'état moral et religieux de l'Europe nous mène tout droit à la décomposition de la société et à l'effacement de la foi chrétienne. Examiner les tendances religieuses en Europe porte à croire qu'il est peut-être opportun, pour nous évangéliques, de questionner notre point de vue sur la société et notre façon d'y parler de la foi chrétienne.

Le postmodernisme : discours et réalité

La littérature des décennies passées le montre, la théorie de la sécularisation était utilisée comme un paradigme de fait pour interpréter le monde, développer des approches missionnaires, construire les relations entre l'Eglise et le monde, y façonner son engagement ou en légitimer le manque. On le sait maintenant : on a bâti sur du sable. On peut se demander si on ne répète pas la même erreur avec le postmodernisme. Les livres, conférences et séminaires, qui nous disent que nous vivons dans un siècle postmoderne et qu'il faudra bien nous y faire, qui veulent nous apprendre comment annoncer l'Evangile en postmodernité, ne se comptent plus[32]. Leur dessein est louable, bien évidemment. On peut pourtant s'interroger non seulement sur la justesse du diagnostic postmoderne mais aussi sur son utilité.

---

[31] Davie, *Religion*, p. 72.

[32] Le livre évangélique le plus récent sur le sujet est, si je ne m'abuse : Alfred Kuen, *Les défis de la postmodernité*. Saint-Légier, Suisse : éditions Emmaüs, 2002, 219 pp.

Le postmodernisme : problèmes de définition

Brièvement, qu'est-ce le postmodernisme[33] ? C'est surtout depuis les années 70 que le terme s'est répandu, entre autres, en architecture et autres beaux-arts, en sciences sociales, en philosophie et en théologie. Il doit sa popularité dans le monde francophone en grande partie au livre *La condition postmoderne* de Jean-François Lyotard, qui précise bien qu'il emprunte le mot « postmodernisme » aux sociologues et critiques américains[34]. Quant à préciser ce que dévoile, ou cache pourrait-on dire, le terme, cela tient de la gageure. Si nous nous limitons à son utilisation parmi les évangéliques, on y recourt en général pour caractériser l'état de la société contemporaine en contraste avec la modernité issue des Lumières. Notre époque serait tellement différente de la modernité, en rupture presque, qu'on pourrait à raison parler de postmodernité. Le postmodernisme se caractériserait par le pluralisme religieux, le relativisme cognitif (il n'y a plus de connaissance absolue ou vraie, toute science n'est qu'un discours narratif résultant de phénomènes de pouvoirs ou de pression sociale, sans guère plus d'autorité qu'un autre type de discours), l'individualisme à outrance, le relativisme moral, l'importance de l'image au lieu de l'écrit, le déclin des valeurs, etc. De nombreux écueils entravent toutefois la route de l'acceptation du discours postmoderniste et son utilisation en Europe.

Le postmodernisme : un discours importé

Tout d'abord, il faut le rappeler, le postmodernisme n'est pas un état de fait indubitable, un phénomène observé auquel on a donné un nom mais un discours sur le présent, une description de la société, bien souvent à partir de données partielles et de points de vue et repères historiques et sociologiques particuliers. Les théories sur la sécularisation étaient parties de quelques faits rassemblés tant bien que mal sous un système théorique à partir duquel on élabora diverses explications et hypothèses sur le religieux et son avenir. Le projet fut un feu de paille. Le postmodernisme fonctionne d'une façon semblable. Il est d'ailleurs intéressant de constater qu'il a commencé de s'imposer alors que s'épuisait le discours de la sécularisation. Le discours postmoderniste semble s'alimenter à partir de constatations sur la société moderne, nourries

---

[33] Je n'entrerai pas dans le débat sur la différence entre le postmodernisme et la postmodernité. Il suffira pour cet article de concevoir la postmodernité comme l'*époque* succédant à la modernité et caractérisée par le postmodernisme, et le postmodernisme comme le mouvement philosophique, l'*attitude philosophique* caractéristique de la postmodernité et décrit ci-après.

[34] Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne : rapport sur le savoir*. Paris : Minuit, 1979, p. 7. L'ouvrage est en fait un rapport présenté au Conseil des Universités au Québec.

par l'influence de quelques auteurs, rassemblées tant bien que mal sous un nouveau vocable afin de lire le monde et entrevoir une possibilité d'y agir. Mais le phénomène est surtout auto référentiel. Il ne suffit pourtant pas de se citer les uns les autres ou de citer les auteurs qui parlent de postmodernisme pour que ce dernier existe vraiment et partout. Le discours sur la réalité ne reflète pas toujours la réalité elle-même[35].

Or, on ne le perçoit pas toujours, le postmodernisme est un discours d'origine surtout américaine influencé par quelques philosophes récents et très médiatiques. En effet, s'il fait souvent référence à Nietzsche et à Wittgenstein, le postmodernisme des sciences sociales a surtout été influencé dans sa forme plus récente par certains philosophes tels l'américain Rorty et les français Lyotard, Derrida et Foucault, un moment très populaires aux Etats-Unis. En outre il est intéressant de constater que le poids de ces philosophes sur la communauté scientifique a été souvent plus grand Outre-Atlantique qu'en Europe. Dans leur célèbre critique de l'utilisation des sciences exactes par certains philosophes, Sokal et Bricsmont signalent que les auteurs qu'ils étudient, dont les Français précités, ont été influents surtout aux Etats-Unis et que la « forme de pensée appelée 'postmoderne' est bien moins répandue en France, que dans le monde anglo-saxon »[36]. Ce phénomène est dû en partie à l'attrait des milieux universitaires américains spécialisés en sciences sociales pour la philosophie française mais aussi au fait que la philosophie analytique anglo-saxonne était un terrain plus fertile pour des idées sur l'utilisation et le statut du langage et son rapport avec la réalité. Cette situation change quelque peu puisque nombre d'auteurs francophones évangéliques importent le terme et le discours postmoderne[37].

Il faut le savoir pourtant, nombreux sont ceux qui ne souscrivent pas à la thèse ou tout au moins au vocable du postmodernisme. C'est notre cas. Ce n'est pas que nous niions tels aspects particuliers de notre temps comme l'individualisme, le relativisme, le déclin des valeurs morales, le pluralisme absolu mais nous introduisons quelques réserves sur le discours globalisant qu'on en fait. Ce n'est donc pas parce que l'on parle beaucoup de postmodernisme chez les évangéliques qu'il

---

[35] Je tiens à préciser que je suis réaliste dans le sens de Searle, je pense qu'il existe une réalité indépendante du langage. Mais dans le cas du postmodernisme je ne pense pas que ce soit le cas. Voir John R. Searle, *La construction de la réalité sociale*. Paris : Gallimard, 1998, 305 pp.

[36] Alan Sokal et Jean Bricsmont, *Les impostures intellectuelles*. Paris : Odile Jacob, 1997, pp. 36, 49.

[37] Ainsi Kuen, *Les défis*, se base sur et cite surtout des auteurs évangéliques américains. Mais on pourrait multiplier les exemples, sans compter les nombreux orateurs d'origine anglophone invités à parler ou séjournant en Europe qui participent à ce mouvement.

faut considérer la cause entendue, la discussion close. Car des difficultés existent.

Postmodernisme et valeurs

Nombre de phénomènes absorbés par le schéma postmoderne ne sont guère récents, ce qui pose le problème des délimitations du postmodernisme. Limitons-nous à l'individualisme et au problème des valeurs morales. Déjà chez Dostoïevski, individualisme et nihilisme sont étroitement liés, l'un se nourrissant de l'autre. Certaines phrases récurrentes dans le discours postmoderne parmi les évangéliques sont d'ailleurs tirées de son roman *Les Frères Karamazov*. C'est là que le procureur Hippolyte Kirillovitch critique Fiodor Karamazov, qui ne se souciait que de lui-même. « Nul sens moral, une soif de vivre inextinguible. A part les plaisirs sensuels, rien n'existe, voilà ce qu'il enseigne à ses enfants… Toute sa morale se résume dans ce mot : *après moi, le déluge* ! »[38]. On pourrait multiplier les exemples en remontant le fil du temps. Comme l'a bien dit Durkheim « l'individualisme, la libre-pensée ne datent ni de nos jours, ni de 1789, ni de la réforme, ni de la scolastique, ni de la chute du polythéisme gréco-romain ou des théocraties orientales. C'est un phénomène qui ne commence nulle part, mais qui se développe, sans s'arrêter tout au long de l'histoire »[39].

Quant au relativisme moral et au nihilisme il serait imprudent d'en faire l'apanage d'un soi-disant postmodernisme. Ici aussi remonter le fil du temps nous offrirait maints exemples contradictoires. On peut se limiter par souci d'illustration à la ligne célèbre tirée une fois encore des *Frères Karamazov*. Selon Ivan Karamazov, si Dieu n'existe pas tout est permis. C'est ce qu'il aurait dit à Smerdiakov, le serviteur du père d'Ivan : « … si Dieu n'existe pas, il n'y a pas de vertu, et elle est inutile… D'après lui [Ivan], tout est permis, et rien dorénavant ne doit être défendu, voilà ce qu'il m'enseignait »[40]. Rien de nouveau sous le soleil pourrait-on dire, même pas le relativisme moral.

En ce qui concerne le déclin des valeurs, les choses sont tout aussi compliquées. Si l'on se base sur les données empiriques des grandes études sociologiques on est « loin, selon Boudon, de l'impression qu'ont certains de l'affaissement des valeurs et de la morale »[41]. Mais

---

[38] Dostoïevski, *Les frères Karamazov*. Traduit par Henri Mongault, 65e édition. Les Classiques Russes. NRF. Paris : Gallimard, 1948, p. 604, en français dans le texte russe, italiques de l'auteur.

[39] Durkheim, *De la division du travail social*, cité dans Boudon, *Déclin*, p. 74.

[40] Dostoïevski, *Les frères Karamazov*, pp. 552, 605.

[41] Boudon, *Déclin*, p. 73. De même mais d'un point de vue philosophique Jacques Bouveresse, *Le philosophe et le réel*. Paris : Hachette, 1998, pp. 214-219. Voir aussi, en plus approfondi, Raymond Boudon, *Le sens des valeurs*, Quadrige. Paris : Presses Universitaires de France, 1999, 397 pp.

c'est là que le bât blesse, nombre d'ouvrages chrétiens sur les valeurs morales en Europe et sur le postmodernisme n'ont pas recours aux données empiriques disponibles et reflètent une méconnaissance de l'Europe et de sa complexité. Les informations historiques permettent aussi une relativisation du catastrophisme. Le seul champ de la littérature montre bien qu'on ne peut souscrire à une décadence des mœurs et à un déclin de la morale récents. Doit-on envier les comportements sexuels, l'abus de mineurs, la pédérastie, l'homosexualité patente d'œuvres telles que *J'irai cracher sur vos tombes* de Boris Vian, *Lolita* de Nabokov, *Si le grain ne meurt* de Gide ? Un peu plus loin dans le temps, c'est encore Dostoïevski qui n'a de cesse de se plaindre du déclin des valeurs morales en Russie.

> D'où vient… que nous réagissons si faiblement devant des phénomènes qui nous présagent un sombre avenir ? Faut-il attribuer cette indifférence au cynisme, à l'épuisement précoce de la raison et de l'imagination de notre société, si jeune encore, mais déjà débile ; au bouleversement de nos principes moraux ou à l'absence totale de ces principes[42] ?

On croirait lire un pourfendeur du postmodernisme. La plainte du présent n'est pas la preuve d'un passé meilleur. Parler de société plus que jamais décadente et corrompue, c'est faire bien peu de cas de l'histoire.

Mais ce n'est pas tout. Le discours catastrophiste sur l'état moral de la société contemporaine ne rend pas compte de maintes difficultés méthodologiques et épistémologiques. Quel ensemble de valeurs prend-on comme références lorsque l'on parle de déclin des valeurs ? Quelle que soit la société et son état, toute société a des valeurs, même si ce ne sont pas celles que l'on approuve. Ainsi si l'on se lamente souvent aux Etats-Unis sur le déclin des valeurs morales en Europe, illustrée par une sexualité plus ouvertement affichée dit-on, on n'y fait pas toujours cas, dans la prédication et la littérature évangélique, de la pauvreté rampante aux Etats-Unis, de l'exploitation des immigrés hispanophones, des quarante millions et plus d'Américains sans assurance médicale, du port des armes, de la peine de mort, etc. Ces données sont rarement associées Outre-Atlantique à un discours sur les valeurs morales alors qu'elles sont pour de nombreux Européens choquantes et signe de décadence morale. Si le discours sur les valeurs se limite bien souvent aux valeurs et comportements sexuels qui y sont associés on oublie pourtant que les Ecritures dénoncent tout aussi (plus ?) souvent les comportements liés à l'exploitation sociale et le manque d'attention porté aux pauvres et aux opprimés. Enfin, il faut aussi différencier valeurs et comportements. Ils s'influencent l'un l'autre mais ne sont pas identiques. Une même valeur peut induire des comportements différents.

---

[42] Dostoïevski, *Les frères Karamazov*, p. 602.

Ainsi le discours pour ou contre l'avortement s'inspire souvent de valeurs identiques, l'individu et la vie, mais reportées soit sur la mère soit sur l'enfant à naître. De même le mariage, souvent attaché aux valeurs telles que la fidélité ou l'engagement, est aujourd'hui recherché par les homosexuels pour justement démontrer l'attachement à ces mêmes valeurs. On perçoit donc la difficulté, dans l'optique anti-postmoderniste, d'articuler une présentation de l'Evangile sur la base d'un discours sur les valeurs.

Postmodernisme et histoire

Certains pourraient alléguer que l'âge postmoderne s'illustre par une exacerbation telle de certains phénomènes (individualisme, relativisme, pluralisme religieux, etc.) que l'on pourrait parler de changement d'époque. On serait entré dans l'âge postmoderne. Mais il n'est pas acquis que ces aspects, s'ils existent vraiment d'ailleurs, réfutent, renversent ou invalident la modernité, qu'ils y succèdent par contraste. Ils en seraient plutôt l'aboutissement, l'étape ultérieure logique, la modernité poussée dans ses conséquences dernières, non pas dans le sens eschatologique mais simplement chronologique. C'est ainsi que, pour souligner la continuité, certains préfèrent parler de radicalisation de la modernité, d'hyper-modernité, de modernité exacerbée, d'ultramodernité, de modernité-post[43].

Cette remarque fait ressortir une autre difficulté du discours postmoderne, déjà brièvement évoquée, celle de considérer l'histoire comme un processus par trop linéaire, succession d'idées et de phénomènes en file indienne. Or l'histoire n'avance pas toujours par une mise à mort du passé par le présent. Le postmodernisme de certains peut coexister avec le modernisme d'autres[44]. De plus, si l'on veut parler de postmodernisme, il faut à un moment définir ce à quoi le postmodernisme succède. Quel est le point d'articulation dans l'histoire qui nous aurait fait basculer d'une période à l'autre ? De quoi le postmodernisme est-il le *post* ? Or en sciences sociales le découpage de l'histoire en périodes est toujours un exercice risqué. Dans le domaine qui nous préoccupe les contours ne sont guère repérables, les limites toujours fluctuantes. Il n'existe à ce jour aucun consensus pour définir la modernité, pour

---

[43] Voir Jean-Paul Willaime, *Sociologie des religions.* Que sais-je ? 2961. Paris : Presses Universitaires de France, 1995, 1998, pp. 104-110, *Actualité des religions*, pp. 44, 57. Dans le même sens Harold Netland, *Encountering Religious Pluralism : The Challenge to Christian Faith and Mission.* Downers Grove, Leicester : InterVarsity Press, Apollos, 2001, pp. 55-91. Henri Blocher, « Le retour du religieux : Intégrisme, Intégrité. » *Fac Réflexion* 31 (juin 1995) : p. 22, pour « faire ressortir la continuité ».

[44] Voir Michel de Certeau, *L'écriture de l'histoire.* Folio Histoire 115. Paris : Gallimard, 1975, pp. 15-26.

en préciser le commencement ou même la fin. La littérature sur le sujet le montre, on évoque pour l'entrée en modernité l'invention de l'imprimerie à caractères mobiles de Gutenberg, les thèses de Luther, le *Discours* de Descartes, la Déclaration d'Indépendance des Etats-Unis, la Révolution française, etc. Quant à la sortie de la modernité elle se ferait avec la prise de la Bastille, Nietzsche, la chute du mur de Berlin, etc. Parler d'âge postmoderne suscite donc d'énormes difficultés historiographiques.

Le discours linéaire du postmodernisme pose un autre problème d'historiographie, celui du choix des auteurs qui fondent les époques. Typiquement la reconstruction historique qui nous mène de la prémodernité à la postmodernité nous fait voyager sur les pas de Luther, Descartes, Kant, etc. pour en arriver aux Derrida et autres philosophes plus récents[45]. Bien sûr l'histoire est parfois succession d'idées. Mais le problème est que l'histoire de la pensée n'est pas limitée à celle des idées de quelques philosophes triés sur le volet. Elle résulte plus souvent du conflit de différents mouvements intellectuels, de leurs enrichissements mutuels, de leur osmose même. Bien malin qui pourra dire si la philosophie et la culture contemporaines sont plus redevables à Voltaire ou à Leibniz, à Hegel ou à Kierkegaard. Quant aux auteurs modernes intervient aussi le phénomène de leur médiatisation. Or l'influence d'un philosophe n'est pas toujours nécessairement proportionnelle à sa médiatisation. Cela sans s'étendre sur le fait que nombre d'auteurs importants pour le postmodernisme ont à juste titre été dénoncés pour leur discours superficiel, leur utilisation de données scientifiques et philosophiques qu'ils ne comprenaient pas et leur verbiage vide de sens[46]. Le choix des auteurs dans la reconstruction du cheminement de la pensée et de la culture doit tenir compte de l'énorme difficulté qu'il y a à mesurer l'influence des auteurs.

En outre l'histoire ne se fait pas que du haut, par les écrits qui nous sont parvenus, elle se fait aussi, plus souvent peut-être, par d'autres courants, comportements, changements sociaux. Parler d'individualisme et de relativisme ne peut se faire sans dommage en faisant l'impasse sur le rôle du développement du récit autobiographique avec comme étape principale les *Confessions* d'Augustin, celui de la lecture silencieuse et du livre à bon marché, de la confession auriculaire à partir du XIIIe siècle, du purgatoire, etc. Tout cela contribuera fortement à l'indi-

---

45 Voir récemment Rolf Hille, « Transition from Modernity to Post-Modernity : A Theological Evaluation ». *European Journal of Theology* 11.2 (2002) : pp. 87-107. Le titre de l'article indique déjà la démarche.

46 Pour la critique de l'utilisation des sciences par ces auteurs et des abus de l'analogie entre sciences exactes et sciences sociales voir le célèbre Alan Sokal et Jean Bricmont, *Impostures* et Jacques Bouveresse, *Prodiges et vertiges de l'analogie : de l'abus des belles-lettres dans la pensée*, Paris : Raisons d'agir, 1999, 159 pp.

vidualisation tant en matière de validités des interprétations que d'autorité herméneutique[47].

Postmodernisme et universalité du paradigme

Le discours du postmodernisme souffre d'un autre problème majeur et déjà perçu par Tschannen pour la sécularisation, « son incapacité à prendre en considération le phénomène de la *globalisation* »[48], c'est-à-dire que la sécularisation était un discours propre à la société occidentale et limitée à celle-ci. Or le postmodernisme est une construction résultant d'un discours d'origine essentiellement américain et appliqué, dans le discours religieux, par traduction ou lecture d'œuvres américaines, à d'autres cultures sans que leurs particularités aient été prises en compte et sans études empiriques pour le justifier ou l'invalider. N'oublions pas que nous vivons dans une société pluraliste, globale, multiculturelle. Ce n'est que partiellement et superficiellement que notre société est uniformisée par le monde anglo-saxon. Encore une fois les grands débats sur le conflit récent en Irak l'ont démontré.

Postmodernisme et annonce de l'Evangile

Que faire donc du discours sur le postmodernisme ? En de nombreux éléments ce discours se rapproche de celui de la sécularisation. Comme ce dernier, il constate l'existence de certains phénomènes, essaie de les rassembler en une seule grille d'interprétation de la réalité et d'induire des comportements et attitudes, notamment pour ce qui nous concerne, en matière d'annonce de l'Evangile. Comme ce dernier aussi il résulte d'un discours en grande partie anglo-saxon et manque de puissance explicative globale. Il convient de se garder de prendre pour argent comptant un discours sur la société européenne qui inscrit la situation présente en rupture avec le passé récent basé en grande partie sur la littérature américaine pour lire l'Europe et conseiller d'autres approches de l'annonce de l'Evangile. Il est d'ailleurs significatif que, dans toutes mes lectures, je n'ai pour l'instant trouvé presque aucun auteur évangélique francophone traitant de l'évangélisation en Europe qui se base sur les ressources européennes mettant en doute le para-

---

[47] Pour ces quelques remarques voir Guglielmo Cavallo et Rocher Chartier, sous direction. *Histoire de la lecture dans le monde occidental.* Paris : Seuil, 2001, 593 pp., Jean Delumeau, *L'aveu et le pardon : Les difficultés de la confession XIIIe-XVIIIe siècle.* Paris : Fayard, 1964, 1992, 160 pp., Michel de Certeau, *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire.* Nouvelle édition. Paris : Gallimard, 1990, pp. 239-255 et Christopher de Hamel, *La Bible : Histoire du livre.* Paris : Phaidon, 2002, 352 pp.

[48] Tschannen, *Les théories*, p. 371. La même remarque est faite à propos du postmodernisme par Netland, *Encountering*, pp. 81ss.

digme postmoderne et utilisant abondamment les données empiriques et sociologiques sur l'Europe[49].

En outre le discours postmoderniste non seulement ne rend pas compte de la réalité de manière satisfaisante et n'a pas encore démontré son utilité, mais, ce qui est plus préoccupant, il cache dans son absolutisme certaines données qui, elles, méritent plus d'attention. C'est le cas, par exemple, du relativisme cognitif et de l'affirmation qu'il n'y a pas de vérité absolue. Certains d'ailleurs identifient tout simplement postmodernisme et relativisme. Il s'agit là d'un phénomène qui n'est pas nouveau mais qui n'est pas assez traité dans ses spécificités. Ainsi reconnaissant le problème posé par le relativisme, la déclaration d'Amsterdam 2000 se contente d'affirmer que « nous nous élevons contre [ces] tendances »[50]. C'est peu. Il serait peut-être plus indiqué d'encourager à faire face au phénomène et à le démonter. On pourrait aussi citer le problème du pluralisme religieux. Le discours postmoderniste globalisant en occulte les spécificités[51].

Ceci dit, la situation actuelle de relativisme ne devrait pas indûment mener au désespoir. Tout d'abord le relativisme est un mode de pensée qui s'essouffle. Les incohérences d'auteurs très influents dans maints cercles depuis les années 60 ont mené à l'ébranlement de leurs positions dominantes. Le relativisme a sans doute atteint ses limites dans ses manifestations les plus radicales. Pour certains il est en passe d'être remplacé dans le monde anglophone par ce que l'on appelle le « réalisme critique », c'est-à-dire un réalisme qui tout en reconnaissant l'importance du langage dans l'appréhension de la réalité affirme l'existence d'une réalité indépendante de la construction sociale[52]. Quoi

---

49 Ainsi, de manière symptomatique, a la fin de son ouvrage Kuen offre une liste de conseils pour évangéliser l'Europe postmoderne. Or la plupart de ces conseils sont extraits d'ouvrages américains, c'est-à-dire essentiellement d'auteurs qui ne connaissent rien à l'Europe et à ses spécificités et qui de toute façon n'ont pas écrit avec ses besoins et sa situation en vue. Cela n'invalide pas toutes les propositions mais conduit tout de même à une lecture critique que tous, ne connaissant pas assez ni les Etats-Unis ni l'Europe, ne pourront faire. Kuen, *Les défis*, pp. 169-192. Dans un autre type de documents mais toujours lié à l'annonce de l'Evangile, Mike Evans, dans son article « Annoncer Christ sans compromis », à part une référence à Kant, fait uniquement référence à des auteurs anglo-saxons, surtout américains pour établir la situation actuelle en Europe postmoderne et proposer des pistes de réflexion. Dans *Infofef*, décembre 2002, pp. 11-19.

50 Le texte en français se trouve dans *La Revue Réformée*, 221 (2003.1) : 22-39.

51 Voir sur ce point, H. Netland, *Encountering*, pp. 26ss.

52 Voir à ce sujet Alister McGrath, *A Scientific Theology. Volume 2. Reality*. Grand Rapids, Cambridge : Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2002, 343 pp., surtout à partir de 188. Voir aussi Searle *La construction*.

que nous réserve l'avenir dans ce domaine, il serait dommage qu'aujourd'hui certains bâtissent des stratégies d'évangélisation en réaction aux châteaux de cartes du relativisme de certains auteurs attachés au post-modernisme.

De toute façon le relativisme et la sécularisation nous rapprochent de l'époque du Nouveau Testament. Comme alors il y a ouverture au religieux, multiplicité des religions en présence et nécessité d'annoncer l'Evangile sans considérer comme acquis un bagage religieux chez nos auditeurs ni bénéficier d'un appui institutionnel. On se sent plus proche que jamais sous certains aspects de Paul en Actes 17. Si l'Evangile a pu se répandre alors, il peut encore le faire aujourd'hui mais il faudra pour cela aussi se faire tout à tous (1 Co 9.19-23), parler de l'Evangile non pas à partir d'un discours préfabriqué sur la conversion, l'Eglise et une situation des auditeurs qui ignore leur condition et le point de rencontre que Dieu nous présente. Pour ce faire on n'échappera pas à la nécessité du travail de fond et à la connaissance de notre culture. Ce qui appelle d'autres remarques.

Contextualisation et annonce de l'Evangile

Ce n'est un secret pour personne, le monde évangélique francophone est fortement influencé dans sa réflexion et sa pratique par l'étranger, surtout par les Etats-Unis, plus encore depuis 1960[53]. Les missionnaires nord-américains y sont nombreux, nombre de pasteurs ou autres ministres du culte s'inspirent de pratiques et modèles d'Outre-Atlantique et maints livres traduits en proviennent. Les conséquences en sont parfois fort heureuses, d'autre fois moins, certaines idées et pratiques remettent opportunément des habitudes en cause, d'autres imposées ou enseignées sans discernement et recul se révèlent paralysantes et parfois néfastes. L'histoire, les données sociales, les soucis théologiques, les conditions matérielles font que les pratiques et la philosophie du ministère chrétien divergent parfois grandement d'un côté à l'autre de l'Atlantique. La dépendance parfois trop étroite de certains milieux avec les Etats-Unis ne va pas sans poser des problèmes identitaires. Ainsi, à titre d'exemple, Sébastien Fath signale l'abandon du nom « protestant » par certaines ailes du protestantisme français

---

53 Voir à ce sujet Sébastien Fath, « Deux siècles d'histoire des Eglises Evangéliques en France (1800-2002) », *Hokhma* 81 (2002) : pp. 19-20, 41-44, le phénomène est encore plus fort en Belgique. Je tiens à signaler à l'entame de cette section qu'il n'est pas question ici d'anti-américanisme primaire. J'ai vécu, étudié et travaillé sept ans aux U.S.A., j'y séjourne au moins une fois par an, mon épouse et mes enfants ont la nationalité américaine et si c'était à refaire j'y retournerais étudier. Mais c'est parce que je connais les deux mondes que je sais que l'Europe n'est pas les Etats-Unis.

pour marquer leur identité propre, « signe évident d'un hiatus entre le 'vécu' évangélique de seconde moitié du XXe siècle (qui privilégie l'immédiat, les références 'à la mode' américaine, souvent déconnectées du contexte français) et l'insertion culturelle et historique objective de la mouvance évangélique au sein du protestantisme français »[54]. Le contexte international actuel et la méfiance croissante des Européens à l'égard des Etats-Unis ne feront sans doute qu'accentuer d'ailleurs le problème identitaire du monde évangélique francophone.

Le problème ne réside pas seulement dans l'adoption de pratiques mais aussi de points de vue, de discours sur la société et la situation des Eglises par rapport à la culture. Bien souvent le discours de certains mouvements religieux aux Etats-Unis est catastrophiste : « le monde part à la dérive », « il n'y a plus de valeurs », etc. A maints égards les Américains sont beaucoup plus dichotomistes que les Européens, on le voit en politique, dans les productions cinématographiques, dans l'appréciation des valeurs morales. Mais ce discours se base, comme nous l'avons vu, sur un panier de valeurs et de comportements calibrés, en général sexuels. Non, les Européens ne sont pas sans valeurs morales et sans intérêt pour la religion. Les enquêtes à grande échelle, la lecture des journaux et l'écoute le montrent. Il faudrait que la réflexion sur l'annonce de l'Evangile en tienne compte.

Les Européens sont religieux mais différemment. Je ne suis pas loin d'être d'accord avec Grace Davie lorsqu'elle affirme que « les Européens ne sont pas nécessairement moins religieux que d'autres populations de la modernité tardive, mais ils le sont différemment et ces différences sont le résultat des spécificités de l'histoire »[55]. La constatation n'est d'ailleurs pas nouvelle. Déjà Berger soulignait que bien souvent les raisons pour lesquelles les Américains vont à l'église n'étaient pas toujours semblables à celles des Européens[56]. On pourrait ajouter que les raisons pour lesquelles Américains et Européens ne vont pas à l'église sont aussi différentes. D'ailleurs au sein même de l'Europe, d'un pays à l'autre, on constate des variantes dans les comportements et croyances religieux et ce qui les inspire. Parlant des problèmes liés à la religion en Europe et aux relations avec l'Etat et les autorités Grace Davie le dit bien, « l'essentiel est de comprendre le besoin de chercher une solution européenne à un problème européen et non pas d'importer sans réfléchir le modèle américain dans un contexte entièrement différent »[57]. L'avertissement peut être élargi à d'autres données. Nombre d'approches de l'annonce de l'Evangile misent sur des modèles étrangers et supposent

---

[54] *Ibid.*, p. 43.

[55] Davie, *Religion*, p. 187.

[56] Berger, *Rumors*, p. 5.

[57] Davie, *Religion*, p. 53.

que toutes choses étant égales par ailleurs, nous aurons les mêmes résultats. Or toutes choses ne sont pas égales par ailleurs. Ce qui produit du fruit à un endroit ne le fera pas nécessairement ailleurs, même avec la meilleure adaptation possible. Mais pour s'en rendre compte il faut connaître les cultures sources et cibles, il y a là un double défi.

Premièrement, il est de la responsabilité de toute personne qui vient œuvrer dans un pays d'Europe, quel que soit son pays d'origine et le type de service envisagé, de ne pas interpréter la situation locale selon ses critères culturels. C'est évidemment plus facile à dire qu'à faire. Il faut d'abord percevoir qu'il existe des différences. Un soupçon généralisé s'impose. Il faut que les missionnaires étrangers prennent la peine de se faire violence et s'immergent dans la culture locale. Il leur faut bien sûr apprendre la langue locale. Mais ce n'est là que le début, non l'aboutissement de l'acculturation.

Ensuite, il faut dire que les Européens ont tout autant de responsabilités. Il serait opportun qu'éditeurs et maisons d'édition fassent preuve de plus de discernement en matière de traduction et de publications. Si certains ouvrages ont besoin d'être traduits, d'autres sont tellement étrangers aux marchés locaux qu'on peut douter de leur utilité. Il faut aussi que les Européens se rappellent que leur situation sociale et culturelle n'est pas celle des Etats-Unis. Or appréhender ces différences demande non seulement de connaître sa propre culture mais aussi celle des Etats-Unis. Attention donc lorsque l'on utilise des livres et que l'on s'inspire de modèle d'églises à succès d'Outre-Atlantique de manquer de discerner ce qui fait que la translation sera impossible. Ainsi, par exemple, en matière de discours sur la conversion, des problèmes se posent. La forme et le discours sur la conversion varient avec le temps et la culture, or notre discours évangélique est souvent modelé sur le discours de la conversion subite et radicale de certains milieux américains, ce n'est pas sans poser des problèmes pour l'annonce de l'Evangile et la reconnaissance même d'autres types de conversions[58].

Conclusions

On pensait vivre dans un monde sécularisé, où la religion était en voie de disparition. C'était promis. L'homme moderne serait tout sauf religieux. Mais l'histoire réserve bien des surprises. Le monde est plus religieux que jamais. Même en Europe – on s'en rend compte – la foi chrétienne est là pour rester, mais plus comme avant, plus avec le soutien d'un appareil institutionnel et par le seul comptage des pré-

---

[58] Voir à ce sujet Stéphane Laurens, *Les conversions du moi : Essai de psychologie sociale*. Paris : Desclée de Brouwer, 2002, pp. 48-53 et Sébastien Fath, « Deux siècles d'histoire ».

sences aux offices dominicaux. Pourtant très souvent encore le discours sur l'annonce de l'Evangile se fonde sur le discours de la sécularisation. L'Européen, nous dit-on, ne veut plus croire. D'où vient l'écart ? Peut-être d'une méconnaissance du monde, d'un discours sur la société moderne qui ne rend pas compte de la réalité dans sa complexité, occulte certains vrais problèmes et résulte d'une lecture étrangère de nos us et coutumes. Or l'Europe francophone vit ses propres tendances religieuses, certaines encore inexpliquées. On peut se demander si certains ne répètent pas avec le discours postmoderniste les erreurs des théories de la sécularisation, si encore une fois, armés des mauvais outils, on ne pose pas le mauvais diagnostic sur le mauvais malade. En matière de post-modernisme aussi il y a écart entre le discours et la réalité.

Si le christianisme veut annoncer le message du salut sur notre continent il doit sans cesse questionner ses positions théologiques et ses pratiques. Il lui faut être au diapason de l'Europe, quitte à être différent, à changer de méthodes, à revoir certains schémas de pensée. L'essentiel n'est pas d'arriver à certains modèles institutionnels de fonctionnement mais d'être sel de la terre, de manière individuelle et bien sûr communautaire. A nous de pouvoir trouver un point d'ancrage pour parler de Dieu à nos contemporains, tout en sachant que l'annonce de l'Evangile n'est pas qu'un problème de méthode et de connaissance de la culture mais aussi de souveraineté de Dieu et de prière. Paul aurait sans doute fait siennes les paroles du philosophe chrétien :

> *Pour soulever une époque, il faut vraiment la connaître. Aussi, ces prédicateurs du christianisme qui partent directement de l'orthodoxie n'obtiennent-ils guère de résultats, et sur bien peu. Car la chrétienté reste loin en arrière. Il faut commencer par le paganisme... Si l'on commence tout de suite avec le christianisme, ils disent : ce n'est pas pour nous, et ils sont aussitôt sur leurs gardes... Mais... tel était mon terrible travail d'écrivain : c'est une seule grande pensée, celle-ci : attaquer dans le dos.*
>
> Kierkegaard [59]

■

[59] Sören Kierkegaard, *Discours chrétiens*, pp. 15-16.

Ḥokhma 84/2003, pp. 24-46

par Jung Mo SUNG,
professeur de science des religions à l'université de São Paulo, Brésil

LOI DU MARCHÉ ET RELIGION[1]

DÉSIRS MIMÉTIQUES, EXCLUSION SOCIALE ET CHRISTIANISME

1. Désirs *versus* Besoins : la question de la redistribution des revenus et de la richesse

Commençons par une préoccupation qui surgit fréquemment dans la vie quotidienne de ceux qui se battent aux côtés des pauvres. Face au contraste ente la pauvreté d'un grand nombre et la prospérité d'une minorité, qui constitue aujourd'hui une sorte d'apartheid *social*, il est très courant d'entendre des gens appeler à la redistribution des revenus. C'est le cas spécialement dans un pays comme le Brésil, qui a en seconde position la plus inégale distribution des revenus au monde.

Cette demande de redistribution est l'une des principales spécificités des discours sociaux des Eglises, en particulier de l'Eglise catholique romaine. Claudia Fuser, étudiant la pensée économique des évêques brésiliens, affirme qu'un des points clés du programme économique de la Conférence Nationale des Evêques du Brésil (N.C.B.B.) touche précisément à la question de la distribution des revenus et des biens de consommation courante. « En vertu d'une attitude de foi et d'adhésion à la tradition, la Conférence a toujours appelé le gouvernement et les propriétaires fonciers à promouvoir un partage plus équitable de la richesse. »[2] Durant la Seconde Semaine Sociale Brésilienne soutenue par le Département de Pastorale Sociale de la Conférence et suivie par

[1] Cet article est tiré, avec la permission de l'auteur, du livre de Jung Mo Sung, *Desejo, mercado e religio*, Petrópolis, éd. Vozes, 1998. Il a été traduit par David Gonzalez et Gérard Pella. Sur les questions économiques au Brésil : http://www.dree.org/bresil.

[2] Fuser, Cláudia, *A economia dos bispos*, Bienial, São Paulo, 1987, p. 203.

la « base » de l'Eglise comme par divers mouvements sociaux et populaires, le thème du partage a été très fortement mis en avant : « Nous voulons une société participative dans laquelle tous se sentent unis, libres et égaux devant la loi et le partage des biens, qui confèrent une pleine citoyenneté. »[3]

Cet appel est justifié non seulement par le contraste entre une richesse exubérante d'un côté et une pauvreté flagrante de l'autre, mais aussi parce que les seuils de pauvreté et de misère sont franchis à tel point que les situations demandent des solutions urgentes, qui ne peuvent être reportées (comme beaucoup d'économistes le demandent), même si on veut préserver la croissance économique. Car il va sans dire qu'une croissance économique n'implique pas en soi nécessairement une meilleure distribution des revenus. Un modèle économique visant l'accumulation des richesses est très différent d'une croissance économique se donnant pour objectif l'absorption de la pauvreté. Comme Cristovam Buark le déclare en effet : « La théorie économique au Brésil ne vise jamais le problème de la pauvreté. Elle oublie que produire pour augmenter la richesse n'est pas la même chose que réduire la pauvreté. [...] Avec des théories importées des pays riches, le mot faim n'apparaît pas dans la science économique du Brésil, mais seulement les termes de salaires et de prix ; le mot besoin est remplacé par le mot demande[4] ; l'objectif du processus de production n'est pas de satisfaire les besoins de base, mais d'augmenter la consommation ; l'efficacité n'est pas dans l'amélioration de l'alimentation, mais dans la production pour l'exportation. »[5]

Par conséquent, ceux qui ont été exclus du marché ne bénéficieront pas de la croissance économique si celle-ci est fondée uniquement sur la logique du marché. Il faut ajouter à cette situation le fait que la résolution de nos problèmes sociaux doit passer par la distribution d'un bien fondamental dans notre économie, mais un bien qui ne peut pas augmenter du fait de la production humaine : la terre.

Ce discours sur la redistribution des revenus et des richesses, si courant au sein des Eglises et d'autres groupes sociaux, présuppose un point qui semble évident : il y a beaucoup de gens qui ont nettement plus que ce dont ils ont besoin, tandis que beaucoup d'autres n'ont pas le minimum pour vivre décemment. La résolution de cette grave injustice doit passer par une redistribution ou un « *partage* ». Mais ce qui semble évident pour les uns ne l'est pas toujours pour les autres. Il semble que nous abordions ici l'un de ces points délicats. Observez

---

3 Setor Pastoral Social – CNBB, *Brasil : alternativas e protagonistas – II Semana Social Brasileira*, Vozes, 1994, p. 60.

4 La demande est le désir rendu accessible au pouvoir de consommation.

5 « Buarque, Cristovam, A pobreza da economia », dans *Boletim Informativo dos cristãos de classes médias*, n. 11, nov. 93, Petrópolis, p. 2.

combien il est difficile d'établir un dialogue au sujet d'une meilleure distribution des richesses ou de l'intégration des exclus à la vie économique et sociale.

En vérité, la majorité s'accorde sur la nécessité de résoudre les problèmes sociaux qui ravagent nos pays. Le désaccord ne commence en fait que lorsqu'on traite des moyens d'y parvenir. L'autre point sur lequel la plupart tombent d'accord, c'est qu'ils n'ont pas assez pour eux-mêmes. Pour cette raison, les politiques économiques visant à réduire leur revenu ou leur richesse en faveur des pauvres et des exclus du marché ne sont pas acceptées.

Ainsi établir une distinction entre « *avoir trop* » et « *ne pas avoir assez* » suppose d'avoir tracé une frontière qui sépare les deux camps. Cette frontière serait pour les défenseurs d'une redistribution des revenus et de réformes structurelles de la société celle du nécessaire pour mener une vie décente. Mais cette pensée se développe sur le terrain conceptuel du *besoin* humain.

Le problème est qu'il règne une forte confusion entre les concepts de *besoin* et de *désir* dans les sociétés capitalistes. Par exemple, P. Koetler, l'un des plus grands noms du marketing, peut écrire : « Quand l'un de ses besoins n'est pas satisfait, la personne n'est pas heureuse. La personne insatisfaite fera l'une de ces deux choses : chercher un objet qui la comblera ou alors réduire son besoin. Les populations des sociétés industrielles essaient de trouver ou de développer des objets qui assouvissent leurs désirs. Les populations dans les sociétés pauvres essaient de réduire leurs désirs à ce qui est accessible. »[6] Et de passer ainsi du besoin au désir, sans autre considération.

Les théories économiques libérales ou néo-libérales sont conçues en terme de satisfaction des désirs des consommateurs. Or, ces désirs sont également présentés comme des besoins : de là la confusion. A tel point qu'un auteur comme Jacques Vervier, prêtre et docteur en économie, peut dire que les ressources économiques sont toujours limitées tandis que « les besoins se présentent eux-mêmes sous une forme absolument illimitée. »[7] Mais, de fait, ce ne sont pas les besoins qui sont illimités, bien plutôt les désirs. Le Père Vervier assume ainsi explicitement la confusion, expliquant qu'il préfère éviter le concept de besoin et utiliser seulement celui de désir pour prévenir les ambiguïtés. Il cautionne une conception très en vogue dans la pensée économique qui véhicule la notion d'un être humain sans besoins physiques, réduit uniquement à des désirs.

---

[6] Philip Koetler et G. Armstrong, *Marketing. A Introduction*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice Hall, 1987, p. 4.

[7] Jacques Vervier, « Escassez, felicidade e mercado : ensaio de diálogo fé-economia » dans *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 51, fasc. 202, juin 1991, p. 268.

Selon la déclaration de Franz Hinkelammert, la pensée économique néoclassique et néolibérale « prend à son compte l'idée que l'homme n'a pas des besoins, mais simplement des goûts. De là, il ne présente pas des demandes pour satisfaire ses besoins d'alimentation, de vêtements, etc., mais seulement des goûts et inclinations qui l'incitent à préférer la viande plutôt que le poisson, le coton plutôt que les fibres synthétiques, etc. »[8]

Il est révélateur qu'un auteur à la fois prêtre et économiste qui tente d'articuler la relation entre foi chrétienne et économie cautionne l'assimilation du désir au besoin. Or une telle identification efface le concept de besoins de l'homme. Le christianisme, à l'opposé, véhicule une notion de l'être humain fondée sur la distinction entre le besoin et le désir. A ce titre, le célèbre texte de Matthieu 25,31-46 dans lequel Jésus présente les besoins fondamentaux de son prochain (nourriture, eau, maison, santé, etc.) comme des critères liés au salut, doit être pris en compte. Dans le texte d'Actes 4,32-35, il est aussi noté par exemple que le témoignage pratique de la foi en la résurrection de Jésus se traduisait par le fait que « nul parmi eux n'était indigent ». L'exemple du texte du Père Vervier montre la terrible confusion et la négation de la différence entre le désir et le besoin véhiculées dans notre société capitaliste.

Quand on perd de vue les qualités propres aux besoins et aux désirs, que ce soit à cause de la difficulté de les établir ou d'une option théorique de départ, le dialogue sur la redistribution des revenus et des richesses devient très difficile. Remarquons-le dans ce simple exemple. Une personne qui vit dans une maison à 250 000 dollars, possède une maison en bord de mer à 100 000 dollars, un véhicule importé à 80 000 dollars et l'équivalent de 500 000 dollars d'investissements financiers, a-t-elle trop ou trop peu ? Tout dépend du critère employé. Si c'est celui du besoin, cette personne a plus que le nécessaire et par conséquent assez pour partager. Mais elle peut toujours arguer que beaucoup lui manque encore pour combler son désir, qui est de vivre dans une maison à un million de dollars, de posséder une île, un véhicule importé à 400 000 dollars, ainsi qu'un un jet privé !

En réalité, si l'on réfléchit sur la base des désirs, il n'y a pas de limites. On peut poursuivre à l'infini. Et si l'on désire à l'infini, il n'y a rien de trop à partager. Il n'y en a même jamais assez. On ne peut donc pas accepter de dialoguer sur la redistribution des revenus et des richesses.

Dans notre combat pour une société plus juste et plus humaine, il est essentiel de comprendre la différence entre besoin et désir, ainsi que leur relation et le rôle du désir dans l'économie capitaliste.

---

[8] F. Hinkelammert, *Critica da razâo utopica*, Sao Pasulo, Paulinas, 1986, p. 63.

2. Le développement économique et le désir mimétique

Il est vrai que, si nous ne redistribuons pas les revenus et les richesses, nous ne sommes pas en mesure de résoudre les problèmes sociaux. Mais il est également vrai que notre discours ne peut pas en rester à ce stade. La distribution des revenus comme sa concentration sont en effet fortement déterminées par le processus de production.

Le modèle de développement adopté en Amérique Latine entre la Seconde Guerre mondiale et les années 70 fut celui des « importations de substitution », basé sur l'idéologie du « mythe du développement », selon le mot de Celso Furtado. Ce « mythe » suppose que « le développement économique, tel qu'il est pratiqué par les pays qui dirigent la révolution industrielle, est universel. »[9] Ainsi s'exprime précisément la prétention du modèle de consommation de la minorité des pays riches à devenir celui des grandes masses des pays du Tiers-Monde. Pourtant, il est important de rappeler que ce modèle de consommation fut aussi déterminé par « une anxiété consumériste dont le capitalisme gérait la dissémination dans la conscience de l'humanité ; ce modèle de consommation pouvait s'identifier à une quête schizophrène de justification non seulement de l'activité économique, mais plus largement d'un processus de civilisation ».[10]

Cette idée, prolongeant le mythe du progrès qui guida la modernité, généra dans nos pays un type de modernisation caractérisé par la consommation d'innovations par les élites locales, sans développement correspondant dans les sphères productrices. Ce modèle de développement « accentua la concentration des revenus et des richesses, spécialement durant la phase d'industrialisation substitutive », confirmant la perspective théorique et les faits de société selon lesquels « l'adoption de modèles de consommation imités de sociétés au niveau de richesse bien plus élevé génère un dualisme inévitable. »[11]

Avec la crise de la dette extérieure au début des années 80, qui engendra la « génération perdue » en termes économique et social, il y eut un changement de modèle économique. Nous sommes passés du modèle « développementiste » à celui de « l'ajustement économique ». Mais le modèle de modernisation, basé sur l'imitation du modèle de consommation des pays riches s'est maintenu et « l'accommodation »

---

[9] Celso Furtado, *O mito do desenvolvimento econômico*, Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1974, p. 16.

[10] Buarque Cristovam, *A desordem do progresso : o fim da era dos economistas e a construção do futuro*, 2nd ed., Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1990, p. 132.

[11] C. Furtado, *Brasil : a construção interrompida*, 2nd ed., Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1992, p. 44. Pour une discussion plus large des théologies sous-jacentes aux modèles de développement adoptés en Amérique Latine, voir : Jung Mo Sung, *Deus numa economia sem coração : neoliberalismo e probreza*, Paulinas, S. Paulo, 1992.

de notre économie aux demandes du marché international a été poursuivie. Pour Celso Furtado, il est donc fondamental que nous abandonnions les illusions « d'une modernité qui nous condamne à une imitation culturelle stérile » et que nous échappions à « l'obsession de reproduire le profil de ceux qui se définissent eux-mêmes comme développés », afin que nous soyons en mesure d'assumer « notre propre identité »[12] et de réduire la fracture économique et sociale qui marque le Brésil. Il est capital pour cet auteur que nous élaborions une nouvelle conception du développement qui s'étende au plus grand nombre et soit capable de préserver l'équilibre écologique.

Dans la même perspective, Plinio Sampaio déclare que la dépendance culturelle, conjointe à une diffusion inégale de la technologie et à une dépendance financière, constitue la principale caractéristique de la *nouvelle dépendance*. Pour lui, les mutations du modèle de développement capitaliste ont intensifié la dépendance culturelle. « Les progrès technologiques dans les domaines des transports et des communications ont exacerbé l'imitation culturelle et poussé à son paroxysme la tendance des classes moyennes et supérieures à copier les modèles de consommation et de comportement des centres hégémoniques. »[13] Comme nous l'avons remarqué, la concentration croissante des revenus et l'augmentation de l'exclusion sociale sont les effets pervers de cette forme de diffusion des progrès techniques au sein des sociétés périphériques. Ce phénomène est dû en partie à la différence subsistant entre la productivité moyenne des pays technologiquement avancés et la nôtre. La concentration des revenus est devenue le seul moyen pour les élites acculturées d'accéder aux niveaux de vie opulents des économies centrales. Mais plus large est le fossé entre pays développés et sous développés, plus grandes sont les nécessaires inégalités sociales chez ces derniers.

Au centre des analyses du dualisme social, ou de l'exclusion sociale selon Celso Furtado et Sampaio Jr., nous rencontrons le problème de l'imitation, du *mimétisme* au cœur des dynamiques économiques. Nous cautionnons ceux qui s'appellent eux-mêmes développés et les reconnaissons comme modèles à imiter en aliénant ainsi notre propre réalité et identité. Le désir mimétique a guidé notre économie et généré une concentration brutale des revenus en même temps qu'un dualisme social et économique. En conséquence, nous faisons face non seulement à une énorme inégalité sociale, avec l'exclusion d'un important secteur de la population des bénéfices économiques et sociaux, mais aussi à une fracture entre deux Brésils qui communiquent de moins en moins en terme de processus de production. L'écart technologique se creuse en effet toujours davantage du fait de la révolution technologique en

---

[12] C. Furtado, *Brasil : a construção interrompida, op. cit.*, pp. 78-79.

[13] Sampaio Jr., Plínio de Arruda, « Dependência e Barbárie », *Teoria & Debate, n.* 34, Mars-Mai 1997, São Paulo, pp. 57-60 ; la citation est tirée de la p. 60.

cours dans le monde. C'est une des raisons pour lesquelles plusieurs auteurs utilisent le terme d'*apartheid social.*

Le fait problématique est qu'il n'est pas facile de maîtriser ce désir de consommation, ou dans les termes de René Girard, ce désir mimétique d'appropriation[14]. Ce type de désir mimétique est pourtant réellement au centre de la modernité dans laquelle nous vivons. La modernité est caractérisée par le mythe du progrès et la construction d'un nouveau type d'utopie. L'utopie, ou l'espoir, eschatologique du Moyen-Age s'est sécularisée et transformée en une ouverture utopique de l'horizon, basée sur le concept de progrès[15]. Le « paradis » s'est déplacé vers un futur dont le médiateur est le progrès technologique. C'est ainsi que la notion de limites à l'action humaine a disparu.

Cette révolution dans la conception de l'histoire des possibilités humaines a conduit notamment Fukuyama à déclarer que « la technologie permet de repousser toute limite dans l'accumulation des richesses, et donc dans la satisfaction de la gamme exponentielle des désirs humains. »[16] Ceux qui pensent comme cet auteur voient la clé de la

---

[14] René Girard, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972. Pour une critique des conceptions herméneutiques et christologiques de R. Girard, voir Christophe Desplanque, « Pourquoi Jésus a-t-il dû mourir ? La réponse de René Girard », *Hokhma* n° 39, 1988, pp. 48-62. Sur le revirement plus récent de R. Girard, voir *Celui par qui le scandale arrive*, Paris, Desclée de Brouwer, 2001, pp. 63-82 : « Ainsi, «il a pris en son corps sur la croix» le péché de tous (1 Pierre 2,24). Provisoirement, nous pouvons retenir que l'intelligence du bouc émissaire conduit avec pertinence à approfondir la parole du N.T. C'est par rapport au péché et à la malédiction que s'affirme la fonction de Jésus comme sauveur : et là s'ouvre un chemin vers une plus large pénétration de la doctrine du salut. » (Raymond Schwager, *Brauchen wir einen Sündenbock ?*, Münchensesn, Kosel-Verlag, 1978, pp. 214-215, cité par Girard à la p. 64). L'intégration d'apports théologiques nouveaux par R. Girard est explicite : « Qu'est-ce qui m'empêchait de franchir le pas que Schwager a tout de suite franchi ? » (p. 65) « Aux boucs émissaires partiels, terrestres, temporels et injustes des religions terrestres s'oppose, comme le dit Schwager, le bouc émissaire parfait, à la fois pleinement humain et pleinement divin [...] Dans *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, certaines idées vont dans le sens de ce que je viens de dire, mais d'autres s'y opposent, en particulier la critique de l'Epître aux Hébreux qui me paraît injuste, elle aussi, désormais. Je repère donc dans mon livre une hésitation et une imperfection qui me font apprécier par contraste la démarche plus décisive de Schwager. », p. 82. NdT.

[15] Voir, par exemple, Jürgen Habermas, *Discurso da modernidade*. Lisbon, D. Quixote, 1990 ; (J. Habermas, *Discours de la modernité* ; *De l'éthique de la discussion*, Paris, éditions du Cerf, 1992) ; M. Horkheimer, *Origenes da filosofia burguesa da hostória*, Presença, Lisbon ; sous dir. J. Sung, *Teologia e economia : repensando a TL e utopias*, Petrópolis, Vozes, 1994, chap. 4.

[16] F. Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, The Freedom Press, New York, N.Y.C., 1992, p. xiv.

satisfaction des désirs humains à la fois actuels et futurs dans le progrès technologique rendu possible par le système du libre-échange. Peu ont perçu que la clé de ce progrès technologique est le mimétisme du désir humain.

Friedrich Hayek, le « pape » du néolibéralisme, est l'un de ceux qui l'ont bien compris. Il affirme que l'une des caractéristiques des sociétés modernes réside dans le fait que la plupart des choses que les individus s'efforcent de réaliser ne peuvent l'être qu'au moyen des avancées technologiques. Voilà la dynamique du progrès. Les bénéfices des nouvelles connaissances ne peuvent donc être dispensés que progressivement : « L'ambition de la majorité des gens sera toujours déterminée par ce qui est maintenant accessible à un petit nombre seulement. »[17]

Parce que la majorité – imitant les désirs de consommation de l'élite – désire consommer elle aussi les nouveautés du progrès, ce même progrès permet l'augmentation de la production de ces biens à l'attention de la consommation des masses. F. Hayek l'exprime ainsi :

« Au départ, un nouveau bien de consommation est le plus souvent 'le caprice du petit nombre des élus avant de devenir un *besoin public* et de faire partie des nécessités de la vie. Voilà pourquoi les luxes d'aujourd'hui sont les nécessités de demain.' En outre, les nouveautés ne deviennent souvent accessibles à la plupart des gens que parce qu'un jour elles ont été le luxe d'un petit nombre. »[18]

On affirme ainsi que « les luxes d'aujourd'hui », donc les objets de désir, « sont les besoins de demain ». Il y a là un subtil glissement du désir au besoin. Nous reviendrons sur ce point plus loin.

En conséquence de cette position, Hayek défend l'idée que l'économie de production doit s'attacher a satisfaire les désirs de l'élite car ceux-ci deviennent dans l'avenir les besoins des masses. Pour la massification de la production de ces biens de consommation, le progrès est donc une obligation.

La nécessité du progrès pour générer cette augmentation de la production provient du fait que « la plupart des choses que nous nous efforçons d'obtenir, nous les voulons parce que d'autres les ont déjà. »[19] C'est pour cela que le désir mimétique est le nerf du progrès, pour Hayek. « De nos jours, une société ouverte reconnaît que, tout en comptant sur ce processus d'apprentissage et d'imitation, les désirs qu'elle crée sont comme des stimulations appelant des efforts. Ils ne garantissent pas des résultats pour tous. »[20]

---

[17] Friedrich A. Hayek, *The Constitution of Liberty*, The University Press, Chicago, 1960, p. 42.

[18] *Ibid.*, p. 43. [C'est nous qui soulignons, en italique].

[19] *Ibid.*, p. 45.

[20] *Ibid.*, p. 45.

Cette stimulation du désir mimétique dans les sociétés capitalistes n'est pas un appel à un désir abstrait ou générique. Au contraire, la société valide uniquement les désirs que le marché a créés lui-même pour se stimuler à la « progression ». Le marché est le critère des désirs – qu'ils soient acceptables ou pas.

Le manque de garanties quant aux résultats positifs, ou plutôt l'impossibilité que tous obtiennent des résultats positifs, procède logiquement des structures du désir mimétique et des dynamiques internes à l'économie moderne. La structure de base du désir mimétique consiste en ce que je désire un objet non pour lui-même mais parce qu'une autre personne désire le posséder. Désiré par deux personnes, l'objet est donc nécessairement rare par rapport aux deux sujets désirant. Cet état de rareté crée une rivalité entre les deux personnes qui désirent le même objet. Cette rivalité ou ce conflit porte le nom moderne de compétition – que les économistes libéraux appellent moteur du progrès. Mais rivalité et compétition sont des concepts opposés à ceux de solidarité et de communauté. Or, au cœur des dynamiques de l'économie capitaliste, il faut bien voir que les nouveautés sont précisément toujours objets de désirs et que la rareté (toujours mise en relation avec les désirs) est un fait. Les occasions de rivalités violentes sont donc endémiques et elles se produisent sans cesse.

Cela signifie qu'il y aura toujours des gens frustrés par les dynamiques de désir mimétique. Hayek le reconnaît et affirme que la société capitaliste « ne tient pas compte de la douleur du désir inassouvi suscité par l'exemple des autres. Cela semble cruel parce que le désir de tous augmente dans la même proportion qu'augmentent les biens des autres. Par conséquent aussi longtemps qu'une société progresse, certains doivent aller de l'avant, les autres doivent suivre. »[21]

Mais en réalité, l'insatisfaction touche tout le monde. Même ceux qui sont intégrés au marché et disposent d'un fort pouvoir d'achat vivent une éternelle insatisfaction. Les modalités du désir sont innovantes et stimulent l'appétit de consommation. Il s'agit en réalité d'une course sans fin ni limites que celle d'une consommation qui essaie de satisfaire pleinement et définitivement tous ses désirs. Car il est impossible de satisfaire pleinement tous les désirs de consommation, à la fois à cause de la rareté des biens matériels, de la limite des ressources naturelles et écologiques, et du fait que l'objet est désiré précisément parce qu'il est rare et parce qu'il évolue. Evidemment, les gens frustrés mentionnés par Hayek ne sont pas ceux qui participent à cette course. Ce sont ceux que le processus de compétition a exclus du marché. Certains pourraient poser la question : alors, pourquoi se complaire dans ce schéma de « désir-mimétique-progrès » si le résultat inévitable est la frustration de la majorité, si ce n'est de tous ? La réponse donnée doit

[21] *Ibid.*, p. 45.

être considérée comme participant du mythe moderne du progrès. En embrassant l'illusion d'un progrès technologique qui nous conduira au « paradis sur la terre », F. Hayek peut dire que :

« Les aspirations des grandes masses de la population mondiale ne peuvent aujourd'hui être satisfaites que par un rapide progrès matériel. Il n'y a aucun doute, dans le climat actuel, qu'une déception importante par rapport à nos attentes nous conduirait à des frictions internationales graves – qui nous mèneraient même probablement à la guerre. La paix du monde et avec elle celle de la civilisation, dépend d'un progrès continu à un rythme rapide. A ce niveau nous ne sommes donc pas seulement les enfants mais aussi les captifs du progrès ; même si nous le voulions, nous ne pourrions pas revenir en arrière et jouir du produit de ce que nous avons accompli. Notre tâche est donc celle de continuer à diriger le marché en frayant une voie dans laquelle tant de gens essaient de nous suivre. »[22]

Nous sommes ici en présence d'un discours mystique dans le sens littéral du terme. L'élite du monde capitaliste est devenue le prophète guidant l'humanité au cours de son voyage vers la terre promise. C'est véritablement une très lourde charge que ces gens préféreraient ne pas avoir à porter. Mais, quoi qu'il en soit, comme dans le cas des vrais prophètes, ils se sentent « investis » de cette mission. Et ils n'ont pas le cœur de se détourner de la souffrance des gens pour profiter de ce qu'ils ont déjà accumulé. C'est comme si une force mystérieuse venant de Dieu brûlait au-dedans d'eux et les poussait à poursuivre la mission de guider le reste du monde, par leur exemple, vers le progrès : le « paradis ». Evidemment, cette irrésistible course-poursuite à l'acquisition de nouveaux et plus nombreux biens de consommation menace l'équilibre écologique. Mais du fait de la logique interne à la compétition (« la règle de la survie du plus fort »), beaucoup de gens – les « faibles » – seront exclus du marché et sacrifiés au cours du voyage. Ces prophètes affirmeront alors que ce sont des sacrifices nécessaires au progrès.

En absolutisant le marché, en assumant sa logique comme une réalité omnipotente capable de produire des résultats surhumains et contre laquelle nous ne devrions pas lutter, les néolibéraux se reconnaissent en fin de compte impuissants face à lui. Cette omnipotence consiste à placer la logique du marché et sa cohérence interne – qui se réduit à l'estimation des coûts et des profits – au-dessus de la construction de la vie humaine. Elle aboutit à notre incapacité d'affronter ce phénomène en faisant preuve d'une quelconque résistance. Nous concluons d'avance que nous ne pouvons pas tenter un quelconque mouvement pour inclure plus largement les gens à la vie économique, pour lutter pour la survie des exclus et par-dessus tout pour la survie de l'environnement qui seul rend la vie humaine possible.

---

22 *Ibid.*, pp. 52-53.

C'est ce que Franz Hinkelammert appelle « l'impuissance de la toute-puissance ».[23]

D'un côté, Celso Furtado suggère que nous devrions rechercher une conception du développement excluant le mimétisme qui a généré le dualisme et la crise sociale. De l'autre, Friedrich Hayek défend la logique du désir mimétique comme étant l'axe central et le moteur du progrès économique. Furtado veut combattre le dualisme social, alors que pour Hayek le dualisme est une nécessité constitutive des dynamiques de progrès. Furtado regarde à la satisfaction des besoins fondamentaux de toute la population ; Hayek à la satisfaction des désirs transformés en besoins, en « oubliant » et en évacuant les besoins fondamentaux. Ces deux auteurs présentent deux positions opposées face à la modernité bourgeoise dans laquelle nous vivons.

Mais de toute façon, indépendamment de ces deux interprétations de la réalité, on ne peut nier un fait évident : le développement économique d'après-Guerre n'a généré qu'un modeste développement social en Amérique Latine. Alors, comment expliquer le maintien du modèle de développement basé sur le mimétisme ? Il est manifeste que le pouvoir économique, politique et militaire des élites cherche à le maintenir mais, en dernière analyse, comment expliquer l'adhésion ou en tout cas la passivité des masses ?

3. La promesse du paradis et des sacrifices nécessaires

Je propose à ce sujet trois hypothèses complémentaires.

La première est liée au dynamisme de la croissance économique. A mesure que l'économie progressait, comme c'était le cas au début des années 80, la promesse devint plausible qu'à l'avenir, grâce à cette progression, il serait possible de satisfaire les besoins (et les désirs transformés en besoins) des masses. Le mythe du progrès et du développement a toujours en sa faveur le délai de l'accomplissement de la promesse. C'est là une partie de la logique des mythes. Le seul élément requis à sa plausibilité étant la manifestation de signes visibles de progrès qui garantissent aux masses que les rêves vont devenir réalité dans le futur. La formule célèbre de Delfin Neto, ancien ministre des finances brésilien, résume ainsi cette logique : « On doit attendre que le gâteau soit devenu assez gros avant qu'on puisse le partager. »

La deuxième hypothèse, complémentaire de la première, est attachée à une caractéristique de la modernité relative au mimétisme des désirs. Dans les sociétés pré-modernes, les désirs mimétiques étaient

[23] « The impotence of omnipotence » ; Franz Hinkelammert, *Una sociedade en la que todos quepan : de la impotencia de la omnipotencia*, dans J. Duque (ed.), *Por una sociedade donde todos quepan todos*, DEI, San Jose, Costa Rica, 1996, pp. 379-391.

supprimés ou contrôlés à cause de la violence qu'ils pouvaient susciter au sein des communautés humaines[24]. Tabous, mythes et rituels constituaient des mécanismes institutionnalisés visant à protéger la communauté de sa violence interne qui, en cas extrême, pouvait la mener à sa dissolution. D'après Girard : « Dans les sociétés archaïques, la détermination des interdits et les comportements qui en résultent présidaient à la distribution des biens disponibles entre les membres d'une culture. »[25] Il est évident qu'en fonction de la rareté des biens désirés la distribution pouvait ne pas être satisfaisante. Par exemple, dans le cas où la distribution était équitable mais où il n'y avait pas de quoi satisfaire les désirs de tout le monde ; ou dans celui où la distribution était inéquitable et donnait satisfaction aux uns au détriment des autres. Mais, dans ces cultures, tant que la légitimation de cette pratique distributive faisait partie d'un processus institutionnel équitable pour toute la communauté humaine ou pour le groupe, la cause d'insatisfaction n'était pas explicable en terme trop humiliant pour l'individu. L'explication était présentée en termes collectifs. En l'occurrence, une personne n'ayant pas accès à un bien de consommation à cause de sa classe sociale n'avait pas le sentiment d'un échec personnel. La mesure de son insatisfaction ne représentait pas un problème personnel, mais bien plutôt un problème de classe inséré dans un ensemble.

Il est clair que cette solution ne réglait pas la question de l'équité dans le processus de distribution des biens désirés. Mais le sentiment et l'explication de l'échec ne reposaient pas sur les épaules de l'individu. Dans ces sociétés, en l'absence du mythe de progrès infini, la notion de limite apparaissait de manière claire et les gens étaient amenés à créer, même inconsciemment, des mécanismes de contrôle des désirs mimétiques.

Dans les sociétés modernes marquées par le mythe du progrès, les désirs mimétiques sont encouragés plutôt que réfrénés. Plus encore, dans leur combat pour conquérir le « paradis sur terre » ou « le royaume de la liberté », « les gens modernes imaginent toujours que leurs maux et leurs hontes viennent des obstacles que les tabous religieux et les interdits culturels placent sur la voie de leur désir ; de nos jours, ils incriminent les protections légales des systèmes judiciaires. Une fois ces barrières abattues, ils pensent que le désir va pouvoir se déployer et que sa merveilleuse innocence va enfin porter des fruits. »[26]

C'est à cette distinction fondamentale au sein de ces deux types de sociétés que Koetler se réfère dans la remarque citée plus haut.

---

[24] Sur le désir mimétique et la violence, voir R. Girard, *La Violence et le sacré*, *op. cit.*

[25] R. Girard, *El misterio de nuestro mundo*, Salamanca, Sígueme, 1982, p. 328 ; *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Grasset, 1978.

[26] *Ibid.*, p. 323.

« Dans les sociétés moins développées [pré-modernes], on essaiera de réduire ou de satisfaire ses désirs en fonction de ce qui est disponible », alors que « dans les sociétés davantage industrialisées, on essaiera de créer ou de développer des objets qui donneront satisfaction aux désirs. »[27]

Ainsi, il n'y a plus guère d'interdits culturels, ou plutôt : les interdits sont inversés et – ironie de la situation – ils poussent maintenant au désir mimétique. Dès lors, la frustration de ne pas être capable de satisfaire ses désirs est expliquée en termes individuels, alors qu'une partie significative de la société ne peut pas se dégager de cette frustration de par la nature même de la logique du désir mimétique. L'individu « frustré » (dans notre étude le pauvre dans une société capitaliste) intériorise le sentiment de culpabilité attaché à cet échec. Il perçoit sa situation comme étant le fruit de sa culpabilité plutôt que comme la conséquence nécessaire d'un choix de développement. Il ne peut donc pas se rebeller contre le modèle puisqu'il continue de l'observer comme étant le seul moyen d'assouvir enfin ses désirs mimétiques, un jour peut-être, à l'avenir.

Lorsqu'une majeure partie de la société n'accepte plus soit le retard dans l'accomplissement des promesses soit le blâme du pauvre en tant qu'individu et qu'elle propose une vision du problème davantage fondée sur « la lutte des classes » ; lorsqu'elle demande soit le partage des bénéfices du progrès soit la satisfaction immédiate de leurs besoins et désirs, nous assistons à l'épuisement de la légitimation de la voie capitaliste. C'est ce que nous avons analysé plus haut. Dans des situations sérieuses, face au risque d'irruption d'une crise violente, le secteur dominant de la société adoptera (et adopte habituellement) des mesures violentes pour maîtriser la situation.

Dans les années 70, les illusions par rapport au mythe du développement commencèrent à s'effondrer. En 1972, un rapport établi par le Club de Rome, *Les limites de la croissance*[28], montrait que si le rythme de la croissance et du niveau de consommation de la première puissance mondiale s'étendait au monde entier, nous nous trouverions devant un chaos économique lié à la crise des matières premières non-renouvelables et à la pollution de l'environnement. En 1973, la crise du pétrole est venue, pour ainsi dire, « corroborer » historiquement les appels au réveil émanant de ce rapport. La situation poussait à une prise de conscience croissante et mondiale devant un fait objectif : il n'est pas possible de satisfaire l'ensemble des désirs mimétiques de chacun. En 1982, nous avons vécu le début de la crise de la « décennie

---

[27] Voir ci-dessus, note 6.

[28] D.H. Meadows, D.L. Randers, W.J., Beherens III, *Limits to Growth*, Universe Books, New York, 1974.

perdue », liée à la dette extérieure et aux ajustements structurels imposés par le Fonds Monétaire International et la Banque mondiale[29].

Avec la prise de conscience des limites de la croissance économique et l'apparition des problèmes sociaux résultant des rudes mesures économiques d'ajustement imposées au nom des lois du marché, le mécanisme de régulation, basé uniquement sur la promesse d'un report de l'assouvissement des désirs, devint inefficace. En d'autres termes, un mécanisme externe violent devint nécessaire pour maîtriser la violence probable qui jaillirait de la frustration des désirs que les mécanismes de la société avaient entretenus. Les gens ne pouvaient plus accepter de contrôler leurs aspirations à satisfaire leurs besoins fondamentaux et leurs désirs mimétiques.

Nous avons alors assisté à l'émergence d'une opinion radicale qui existait d'ores et déjà à l'état latent. L'argument jusque-là timide « des sacrifices nécessaires au progrès »[30] parut alors au grand jour, décrété par les lois du marché. Puisque la compétition était constitutive de la dynamique des désirs mimétiques et du principe selon lequel seul le plus compétent survit, nous étions face à une déduction logique : le sacrifice du moins compétent était nécessaire à la dynamique du progrès. Nous avons là une troisième hypothèse.

Mais inciter au désir mimétique génère une crise lorsque la croissance est stagnante ou lente. Crise au cours de laquelle les gens ne respectent plus les ordonnances des règles du marché les enjoignant de concrétiser leurs désirs – dès lors que le mécanisme d'autorégulation au service du report des promesses ne fonctionne plus. L'argument de la nécessité des sacrifices est donc ajouté à la fonction de régulation de cette contradiction logique du désir mimétique afin de prévenir une crise plus importante. Mais le discours de la nécessité des sacrifices fonctionne également parce que le pauvre a intériorisé les sentiments de culpabilité décrits plus haut, à tel point que les gens consentent à devenir les victimes des sacrifices nécessaires. Symétriquement, ce phénomène soulage la conscience des demandeurs ou bénéficiaires des sacrifices du mécanisme. En analysant la « culture du contentement de soi » dans nos sociétés, Galbraith a noté que les classes mentionnées ci-dessus percevaient leurs bénéfices comme un « juste dû » : « Une bonne fortune se gagne ou elle récompense le mérite. Il n'y a donc pas de justification équitable à un acte qui tente de la diminuer : cela soustrairait une partie de ce dont nous bénéficions ou pourrions béné-

---

29 Sur la crise de la dette extérieure et ses relations avec la théologie, voir Jung Mo Sung, *A idolatria do capital e a morte dos pobres*, 2e éd., S. Paulo, Paulinas, 1991 ; F. Hinkelammert, *La deuda externa de America Latina*, San José, DEI, 1989.

30 Mário Henrique Simonsen, *Brasil 2000*, 6e éd., Rio de Janeiro, APEC, 1976, p. 28.

ficier. »[31] Le revers de la médaille, dans cette vision, est l'idée que les pauvres méritent simplement les sacrifices qui leur ont été imposés. C'est la théologie de la rétribution.

La rhétorique de certains économistes et politiciens quant à la nécessité des sacrifices nous amène à poser la question de la sécularisation de la société moderne[32]. Il n'est pas possible de développer ce thème dans le contexte de ce travail. Mais, pour appréhender en profondeur la logique de la nécessité des sacrifices, qu'on les considère comme étant nécessaires pour maximiser le progrès – donc atteindre le paradis – et dans le même temps nécessaires à la stabilité de l'ordre social, il faut dépasser une vision naïve selon laquelle la sécularisation de nos sociétés modernes aurait écarté durablement la présence du sacré des sphères publiques, politiques et économiques.

Le fait que les religions traditionnelles ne soient plus le fondement de l'ordre social ne signifie pas nécessairement que les nouveaux fondements ne se prévaudront pas eux-mêmes de caractéristiques transcendantes précédemment attribuées aux sphères de la religion et du sacré. Cela apparaît clairement lorsque nous prenons en compte le fait qu'une des caractéristiques fondamentales de la modernité est la transformation de l'eschatologie médiévale en un processus immanent. En d'autres termes, le paradis dont l'avènement était attendu de l'action divine médiatisée par l'Eglise sacralisée est attendu maintenant comme une conséquence du progrès. Dans le monde capitaliste, l'avènement de ce progrès rédempteur doit venir du marché. C'est pourquoi le marché, nouveau fondement de la société, revendique un caractère sacré, ou du moins ses ardents défenseurs le lui attribuent.

Dans cette perspective, le processus de sécularisation ne peut pas être compris comme une élimination du sacré et comme une désacralisation de la société, mais plutôt comme un déplacement du sacré, de l'Eglise et de la sphère religieuse traditionnelle, en direction du marché. C'est la raison pour laquelle le discours sur la nécessité des sacrifices est aujourd'hui associé au champ de l'économique plus étroitement encore qu'au traditionnel domaine religieux. La rhétorique de l'économie capitaliste emprunte une logique et une terminologie religieuses, érigeant ainsi les sacrifices économiques en véritables sacrifices religieux[33].

---

[31] John Kenneth Galbraith, *The Culture of Contentment*, *op. cit.*, pp. 18-19.

[32] Marramao, Giacomo, *Céu e Terra : genealogia da secularização*, éd. Unesp, São Paulo, 1997 ; *Poder e secularização : as categorias do tempo*, UNESP, São Paulo, 1995 ; Martelli, Stefano, *A religião na sociedade pós-modernas : entre secularização e dessecularização*, Paulinas, São Paulo, 1995.

[33] Sur la logique théologique interne à la rhétorique économique, voir, par exemple, J.M. Sung, *Deus numa economia sem coração*, *op. cit.* ; Hugo Assmann, *Desafios e falácias*, Paulinas, São Paulo, 1992 ; F. Hinkelammert, *As armas ideológicas da morte*, Paulinas, São Paulo, 1983.

René Girard, lui-même grand spécialiste de la violence et du sacré, conçoit la sécularisation de la société moderne en terme de désacralisation. Et pour cette raison il affirme que notre société, au contraire des sociétés archaïques, ne résout plus ses crises de violence par les mécanismes sacrificiels des religions antiques. Girard pense que le système judiciaire moderne a remplacé le système sacrificiel. Du fait que les sociétés capitalistes modernes encouragent les désirs mimétiques, le maintien de l'ordre est un défi bien réel face aux menaces permanentes de conflits que les désirs mimétiques engendrent. Avant d'aller plus loin, il est donc important de rappeler, comme René Girard l'a montré dans ses études sur les sociétés archaïques, que le système sacrificiel contribue efficacement à maintenir l'ordre social, mais seulement dans la mesure où la société sacrificielle est inconsciente de ce mécanisme. Ainsi nous pouvons dire que le mécanisme sacrificiel moderne que nous décrivons ici dérive son efficacité à maintenir l'ordre social (fondé sur l'encouragement au désir mimétique) précisément grâce à l'inconscience de la plupart des gens quant à l'existence de ce mécanisme sacrificiel. Le point capital concernant l'efficacité de ce système est donc la « certitude » indiscutable de la culpabilité des victimes, aussi bien du point de vue des membres bénéficiaires du système sacrificiel que du point de vue des sacrifiés.

Affirmer que le système capitaliste use de mécanismes sacrificiels n'est pas prétendre que de tels mécanismes sont équivalents à ceux des sociétés archaïques. Il est certain que les traits de la violence sacrificielle de la modernité sont bien spécifiques[34]. Mais, avec l'apparition du christianisme, une notion radicalement nouvelle s'est introduite en Occident. En l'occurrence, la notion d'un monde sans pauvreté dans lequel tous les désirs sont comblés – le paradis – et où, par conséquent, les sacrifices sont devenus inutiles. Ainsi sont apparues les notions de « sacrifice ultime », le sacrifice de Jésus, et de société sans sacrifices. Comme nous ne pouvons pas oublier que cette notion est apparue au cours de la transition historique des sociétés pré-modernes aux sociétés modernes, nous devons reconnaître que la portée de la notion de sacrifice reste rituelle et religieuse.

Le problème vient du fait qu'en dépit de cette doctrine du « paradis » à l'horizon du futur historique, les sociétés continuent de faire face aux défis de la pénurie et des désirs mimétiques insatisfaits. Plutôt que de revenir au mécanisme des sociétés archaïques et aux

---

[34] L'auteur qui m'a le plus influencé dans l'élaboration de cette pensée sur la violence sacrificielle de la modernité est Franz Hinkelammert. Il est important de mentionner son ouvrage *Sacrifícios humanos y sociedad occidental ? Lucifer y la Bestia*, San José, DEI, 1991, ainsi que le travail d'H. Assmann et d'E. Hinkelammert, *Idolatria do mercado*, Petrópolis, Vozes, 1989. Sur l'utopie sacrificielle de la modernité, voir également J.M. Sung, *Teologia e economia*, *op. cit.*, chap. IV.

sacrifices rituels pratiqués sur une « victime expiatoire » substitutive, on a reformulé la notion de sacrifice. La responsabilité du report de la Parousie a été rejetée sur l'existence des païens continuant de célébrer des sacrifices et n'acceptant pas le sacrifice définitif de Jésus. Mais, plus important encore, elle a également été rejetée sur les péchés de ceux qui ont sacrifié Jésus. Ainsi on a cultivé l'obligation de convertir tous les païens et de les « déicides » dans la perspective de hâter l'avènement du paradis. Aujourd'hui, le sacrifice ne sert plus à freiner ni à contrôler les désirs mimétiques, mais à les concrétiser.

En modernité, le chemin du paradis est un progrès technico-économique. La stimulation du désir mimétique appelle davantage de sacrifices pour maintenir la stabilité d'un ordre en permanente instabilité et en crise, alors que la crise est due précisément à cette dynamique : « désir-mimétique-progrès ». Le sacrifice des moins compétents et des exclus de la dynamique économique est devenu une nécessité constitutive du progrès. Il en va de même du sacrifice de ceux qui ne se soumettent pas aux lois du marché ou qui essaient d'obtenir les biens nécessaires à leur survie sans respecter la propriété privée et les relations achat-vente. Et finalement doivent être sacrifiés aussi ceux qui n'acceptent pas le caractère « sacré » du marché et prétendent intervenir en son sein, en poursuivant des buts sociaux au nom de la justice sociale. Comme René Girard le souligne : « La société cherche à détourner vers une victime relativement indifférente, une victime 'sacrificielle', une violence qui risque de frapper ses propres membres. »[35]

La faim et la mort de millions de pauvres partout en Amérique Latine et dans d'autres pays du Tiers-Monde sont censées être des sacrifices nous garantissant que d'autres sacrifices ne seront plus nécessaires. Mais la calomnie et la persécution des défenseurs des droits et de la dignité des pauvres sont également inscrites dans l'agenda de ce processus sacrificiel.

4. Les tabous et la dignité humaine

L'une des caractéristiques les plus importantes des systèmes sacrificiels religieux pré-modernes est l'élaboration de tabous réglant les actions des membres de la communauté, interdisant ainsi le désir d'objets pouvant engendrer des crises mimétiques. L'exemple classique du tabou est l'inceste.

Ce tabou de l'inceste est un bon exemple pour nous aider à percevoir que les tabous sont également utiles pour différencier les humains des « monstres ». Il est commun encore aujourd'hui d'entendre au sujet des gens qui méprisent les tabous fondamentaux, ici l'inceste, la référence aux « monstres ». L'opposé est également juste. Quand une société ou

[35] R. Girard, *La violence et le sacré*, *op. cit.*, p. 17.

un groupe veut éliminer des personnes ou une partie du groupe sans justification raisonnable, il est habituel de leur attribuer un crime d'inceste ou tout autre crime « monstrueux », précisément le crime de celui qui méprise le tabou. Ceux qui n'obéissent pas aux tabous ne sont pas humains et par conséquent n'ont ni droit ni dignité humaine.

Comme nous venons de le voir, dans la société capitaliste moderne le désir mimétique généré par le marché est un désir « encouragé ». Cela ne veut pas dire qu'il n'y a plus de tabous pour autant, mais qu'ils prennent une autre forme. Aujourd'hui tous les tabous ne reposent pas sur le prohibitif : « Tu ne dois pas ! » L'inversion la plus connue est celle du tabou sexuel. Après le « Tu ne dois pas ! » nous en sommes venus, au contraire, au « Tu dois ! » Dans le champ de l'économie, le tabou est sans aucun doute : « Achetez ! », « Achetez le produit à la mode ! »

Nizan Guanaes, directeur d'une grande agence publicitaire, écrit que « Nike n'est pas une chaussure de sport mais plutôt un mode de vie. Nike est un style et une vision du monde. Ses publicités sont évangéliques. Elles ne vendent pas seulement, elles endoctrinent. Elles ne convainquent pas seulement, elles convertissent. Nike transforme les gens, elle leur permet de se sentir comme leurs idoles en portant des Nike. Nike permet aux garçons du Tiers-Monde de se sentir merveilleusement bien – comme s'ils sniffaient de la colle. C'est pourquoi beaucoup de garçons qui ne peuvent pas acheter de Nike ont des Nike tout de même. Parce que s'ils n'en ont pas, ils meurent. »[36] Nous pouvons également ajouter que beaucoup d'enfants des rues tuent pour avoir des Nike tandis que d'autres préfèrent risquer leur vie plutôt que de sortir sans leurs Nike.

« Achetez des Nike ! » Comme pour beaucoup d'autres marques à la mode faisant l'objet d'un désir mimétique de la part de tous, le slogan exprime un tabou : une condition à respecter pour demeurer membre de la communauté humaine. En agissant ainsi, ces gens ne sont pas réellement en train d'acheter une paire de chaussures de sport, ils sont en train de s'efforcer de « devenir » le type de personne qui obtiendra dans ses relations la reconnaissance des autres membres de la communauté vivant sous ce tabou. Ainsi, Nike n'est pas un objet de désir, c'est devenu un besoin. Nous sommes finalement parvenus au comble de la confusion entre les concepts de désir et de besoin, par un mystérieux passage du désir au besoin, comme le mentionnait F. Hayek.

Nous devons différencier les besoins objectifs, nécessaires à la conservation de notre vie corporelle, des besoins introjectés par tabou ou désir mimétique, qui sont des conditions pour demeurer au sein

---

36 « Nike é um estilo e uma visão do mundo », *Folha de S. Paulo*, 2/4/94, S.P., pp. 2-4.

de la société ou de n'importe quel groupe social. Personne ne meurt de ne pas avoir de Nike, mais chacun meurt à coup sûr s'il ne peut ni manger ni boire, qu'il accepte ou non qu'il en soit ainsi. Le cas extrême de l'anorexie nous aide à voir la différence entre besoin réel et désir transformé en besoin à cause de problèmes culturels (tabous) ou psychiques.

Un des aspects de la relation entre besoin et désir est la relation entre l'objet du désir, ou l'objectif désiré, et la condition à remplir pour pouvoir l'assouvir : la condition de possibilité. « Je veux être accepté par ce groupe et pour cela j'ai besoin d'avoir une paire de chaussures de sport importée. » Certes, le fait d'avoir une paire de chaussures de sport importée ne veut pas dire appartenir nécessairement à ce groupe ; c'est plutôt la condition à remplir, le critère établi par le groupe en question.

Quand nous parlons d'un besoin comme condition de possibilité, nous devrions distinguer deux types de besoins : le « fondamental » et le « social ou psychique ». La condition première pour toute personne, afin de pouvoir désirer quelque chose et se battre pour l'avoir, est d'être en vie. Une personne morte n'est pas un sujet, encore moins un sujet de désirs. Cela signifie que la satisfaction des besoins fondamentaux, qui rendent la survie possible, est la condition première. C'est ce type de besoins que les mouvements populaires ou proches de l'Eglise mettent en valeur. Mais, au-delà d'être « vivantes », les personnes doivent « se sentir vivantes », par exemple comme membre d'un groupe social en étant reconnues en tant que personne par d'autres personnes. Et ici commencent les « besoins sociaux et psychiques », rapportés par Hayek et les gens du marketing. Ce qui met les personnes en mouvement et leur donne la force de se battre est le désir. Le désir nous attire ; le besoin – et spécialement les besoins fondamentaux – nous « pousse » et nous motive.

L'autre aspect que nous devrions rappeler est le « caractère mystique » des produits de nos sociétés. C'est ce que Marx appelait le « fétichisme de l'objet ». Cela est dû à « l'être » mystérieux et infini qu'on recherche, par exemple, « derrière » une voiture importée, formidable objet de désir mimétique. Et les pauvres qui ne parviennent pas ni acheter ni à vaincre cette mystique des objets sont abandonnés à leurs sentiments de laissés pour compte, d'êtres inférieurs, coupables et sans dignité, et par conséquent, sans droit de lutter.

Contre ces « monstres » violents (les pauvres qui ne possèdent pas la fameuse marque du confort et veulent satisfaire leurs besoins fondamentaux sans se soumettre au tabou de la propriété privée et des lois du marché) la société (à proprement parler les membres du marché qui intériorisent ces tabous) se sent le droit d'employer tous les moyens de contrainte de la loi (et même de l'illégalité) pourvu qu'ils soient « légitimes » selon l'esprit du marché !

5. Un défi pour le christianisme !

Le combat pour que puissent vivre les pauvres et les exclus de nos sociétés réclame une redistribution urgente des revenus et de la richesse, ainsi qu'un changement du système de production visant à une meilleure redistribution, donc des réformes profondes des structures économiques, sociales et politiques. Mais il est fondamental, pour réaliser cela, de démasquer le mécanisme sacrificiel du désir mimétique analysé plus haut. Sans cela il sera très difficile de pourvoir à la satisfaction des besoins fondamentaux de toute la population en tant que priorité de la politique économique. Je ne veux pas nier la valeur du désir, mais seulement ramener le bon sens au cœur de la dynamique sociale.

Les sociétés pré-modernes utilisaient des tabous religieux pour « apprivoiser » les désirs mimétiques qui auraient pu mettre en péril l'intégrité de la communauté dans son ensemble. Aujourd'hui, dans les sociétés modernes cela n'est ni possible ni souhaitable, théologiquement parlant.

Le désir fait intégralement partie de l'être humain et il a une dynamique mimétique. Cela signifie que le caractère mimétique de la consommation, une des causes de notre dualisme, ne peut être éliminé par aucun décret ni aucune révolution. Si la construction d'une société totalement nouvelle fondée sur des hommes et des femmes totalement nouveaux était possible, nous pourrions peut-être penser à une économie qui échapperait au problème de la consommation mimétique. Mais tant que la réalité « absolument nouvelle » n'est pas possible historiquement, le désir mimétique d'appropriation reste une donnée anthropologique et sociale que nous devons discerner et avec lequel nous devons apprendre à traiter.

Un des moyens réalistes, selon nous, de surmonter l'exclusion sociale est de démasquer et de révéler le mécanisme sacrificiel, caché sous notre culture de consommation exacerbée. A partir de là, il s'agira d'établir, au moyen des processus démocratiques et de nouveaux contrats sociaux, des politiques économiques et des lois qui poseront des limites à la satisfaction des désirs de luxe des consommateurs, qui entravent le développement économique de toute la population.

Il est essentiel que nous apprivoisions le désir mimétique d'appropriation pour rendre possible un consensus ou un choix de société soutenu par la majorité, condition de base pour la démocratie. Dans le capitalisme, le désir d'avoir est devenu non seulement central mais quasiment total. Même dans les relations : « Les personnes sont transformées en objets ; leurs interrelations prennent les caractères de la propriété. »[37]

---

[37] Erich Fromm, *To Have or to Be ?*, Harper and Row, New York, 1976, p. 71 ; trad. fr. *Avoir ou Etre ?*, Paris, Laffont, 1978, p. 91.

Apprivoiser le désir mimétique d'appropriation, ce n'est pas en finir avec lui, mais le limiter par la mise en valeur d'un autre type de désir mimétique. En l'occurrence, par le désir de ressembler à la personne que nous reconnaissons comme notre modèle ou notre maître. Dans la terminologie de Girard, il s'agit du désir mimétique de représentation. Pour que la logique de la « possession » soit infléchie par celle de l'être, pour que l'être ne poursuive pas seulement l'avoir, il faut marquer la différence entre ces deux logiques. Comme le dit Fromm : « La différence entre être et avoir n'est pas essentiellement celle qui existe entre l'Orient et l'Occident. Il s'agit plutôt de la différence entre une société centrée sur les personnes et une autre centrée sur les choses. »[38]

Il nous faut des « modèles » pour que les dimensions humaine et qualitative de la vie soient mises en valeur dans la société ; pour que le désir ne soit pas canalisé seulement vers l'avoir mais vers l'être – d'abord et surtout vers l'être, comme il sied à des personnes qui ont découvert la signification humaine de la vie ! Nous avons besoin, comme L. Boff le rappelle, de personnages exemplaires, comme saint François d'Assise. Ils sont « comme des miroirs dans lesquels les rêves qui encouragent l'action et les valeurs qui nourrissent les plus hautes motivations se reflètent de manière convaincante et nous procurent du sens pour que nous puissions vivre, souffrir, lutter et espérer. »[39] Nous avons besoin de gens comme lui, qui vivent concrètement cet « abandon de l'instinct de possession »[40] dans une rencontre solidaire et une communion réelle avec les pauvres comme avec la nature.

Pour hiérarchiser les objectifs sociaux, il nous faut, au-delà de la distinction des concepts de besoin et de désir, établir à nouveau la vérité : celle de l'innocence des victimes. Si le christianisme conserve une quelconque pertinence historique et peut contribuer en quelque chose à la construction d'une société alternative en Amérique Latine, ce doit être ancré au centre même de notre foi : la foi en la résurrection de Jésus, qui inclut la confession de l'innocence d'une victime du système sacrificiel. Dans cette ligne, Hugo Assmann disait que « la nouveauté essentielle du message chrétien [...] consiste dans l'affirmation centrale : les victimes sont innocentes ; aucune excuse ni aucun prétexte ne justifient leur victimisation. »[41] C'est cet élément central de notre foi qui nous appelle à une attitude de solidarité avec toutes les victimes autour de nous.

---

[38] *Ibid.*, p. 19 ; trad. fr. p. 37.

[39] Leonardo Boff, *Ecologia : grito da Terra, grito dos pobres*, Ática, São Paulo, 1995, p. 310.

[40] *Ibid.*, p. 310.

[41] Hugo Assmann, *The strange imputation of violence to Liberation Theology*, Conference on Religion and Violence, New York, 12-15 oct. 1989 ; *Terrorism and Political Violence*, vol. 3, n. 4, Hiver 1991, Londres, Frank Cass, pp. 84-85.

La défense des victimes des sacrifices que réclame le système du marché nous donne la possibilité de dévoiler le système sacrificiel et de voir non seulement la perversité des lois du marché mais aussi la responsabilité de ceux qui bénéficient du marché et lui rendent un culte. Car seule une institution affublée de transcendance (une idole) peut demander autant de sacrifices humains au nom d'un paradis futur et engendrer une telle bonne conscience chez ses adorateurs et ses défenseurs.

Etre du côté des victimes, les aider à reconstruire leur dignité humaine bafouée nous permet de comprendre – parce que cela rend possible une révolution épistémologique – que Dieu « demande la miséricorde, pas le sacrifice » (Mt 9,13) ; que nous devenons plus humains non pas en acquérant le confort que les autres désirent, mais plutôt en rencontrant les autres dans la solidarité ; et que le péché consiste précisément ici dans l'accomplissement de la Loi (du marché)[42].

Nous ne serons pas capables de transformer en profondeur notre économie injuste et nos structures sociales sans la participation de secteurs importants de la société, par conséquent de beaucoup de gens. A cette fin nous devons aider chacun à aller au-delà de la logique du marché, du désir mimétique et du mécanisme sacrificiel. Nous devons aider nos contemporains à découvrir l'innocence des victimes sacrificielles de notre économie et les encourager à suivre une voie alternative pour vivre ensemble et être reliés en société. Ainsi, nous pourrons construire ensemble un nouveau projet de société et de civilisation. Je crois que nous autres, chrétiens, avons un rôle significatif à jouer réellement au cœur des défis de l'histoire. Notre foi ne découle-t-elle pas de l'innocence d'une victime du système sacrificiel et d'un Dieu sacrifié ? ■

Supplément bibliographique en français

BADIE Christian, *Un monde sans souveraineté*, Paris, Fayard, 1999.

CHATELAT Bernard (sous la dir.), *Le retour des clans*, Paris, Denoël, 1997.

DOCUMENTS D'EGLISE, *Maîtriser la mondialisation* et *Réhabiliter la politique*, Paris, Fayard, 1991.

DE FOUCAULD Jean Baptiste, PIVETEAU Denis, *Une société en quête de sens*, Paris, éditions Odile Jacob, 2000.

DE CONINCK, *La justice et la puissance*, col. « Sentier », éditions La Clairière, Québec, 1998.

---

[42] Pour la question fondamentale de la loi et du péché chez Paul, voir Elsa Tamez, *Contra Toda Condone*, DEI, 1991.

DE CONINCK, *La justice et la connaissance*, col. « Sentier », éditions La Clairière, Québec, 1999.

DUCROUX Anne-Marie, Sous dir., *Les nouveaux utopistes du développement durable*, Collection Mutation n° 216, éditions Autrement, Paris, 2002.

DURKHEIM Emile, *De la division du travail social*, Paris, Presses universitaires de France (1893), 1960.

GOLDFINGER Charles, *L'Utile et le Futile. L'économie de l'immatériel*, Paris, éditions Odile Jacob, 1994.

HABERMAS Jürgen, *De l'éthique de la discussion*, Paris, éditions du Cerf, 1992.

PASSET René, *L'illusion néo-libérale*, Paris, Fayard, 2000.

RAWLS John, *Théorie de la justice*, Paris, Le Seuil, 1987.

REICH Robert, *L'économie mondialisée*, Paris, Dunod, 1992.

ROSANVALLON, *Le capitalisme utopique. Histoire de l'idée de marché*, Paris, Le Seuil, 1989.

ROUSSEAU Jean-Jacques, *Du contrat social*, Paris, Le Livre de poche, 1996.

ROUSSEAU Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1985.

SAY Jean-Baptiste, *Traité d'économie politique*, (1803), Paris, Calmann-Lévy, 1972.

SIMMEL Georg, *Philosophie de l'argent*, Paris, Presses universitaires de France, 1987.

SMITH Adam, *Enquête sur la nature et les causes de la richesse des nations*, Paris, Presses universitaires de France, 1995.

SMITH Adam, *Théorie des sentiments moraux*, Paris, Presses universitaires de France, 1999.

TAYLOR Charles, *L'Atomisme, la liberté des modernes*, Paris, Presses universitaires de France, 1997.

WEBER Max, *Economie et société*, Paris, Plon, 1971.

WEBER Max, *L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1964.

Ḥokhma 84/2003, pp. 47-65

QOHÉLET OU L'ECCLÉSIASTE

par Claude BATY,
pasteur de l'Eglise Evangélique Libre de Paris

Ce qui suit est un petit canevas pour l'étude de l'Ecclésiaste en groupe[1]. Après l'introduction, plusieurs thèmes sont proposés : vanité, mort, sagesse, travail, bonheur, Dieu. Une lecture suivie de tout le livre sans arrêt sur les difficultés est recommandée avant l'étude des thèmes.

Introduction

Trois énigmes : le nom, la structure, le sens !

Le nom : il vient de la racine hébraïque *qahal* qui signifie *assemblée.* De là plusieurs hypothèses :

1° Qohélet serait le dérivé féminin désignant la fonction de celui qui convoque l'assemblée, ou qui parle à l'assemblée, donc le prédicateur. En grec, la traduction d'assemblée (*ecclésia*) a donné Ecclésiaste. En anglais : *Ecclesiastes or the preacher.* Le nom de Qohélet (ou Qohéléth) ferait-il allusion aux rencontres de Salomon avec l'assemblée du peuple à Gabaon (1 R 3,8) et lors de la dédicace du temple (1 R 8,2-14) ?

2° Certains pensent qu'il s'agirait de la convocation elle-même…

3° Un commentateur suggère un jeu de mot avec *qalal*, contester, ce qui donnerait comme titre : la contestation !

4° Serait-ce une personnification de l'assemblée, la *vox populi* ?

L'auteur : 1,1 ; 12,16 présente Qohélet comme fils de David, la suite et le contenu font évidemment penser à Salomon. Mais est-ce vraiment lui ? Si oui, pourquoi ne se nomme-t-il pas ?

---

[1] Proposition de démarche biblique de Claude Baty, article d'Emile Nicole et bande dessinée d'Yves Corriger parus dans *PLV*, mensuel des Eglises Evangéliques Libres de France, et adaptés pour *Ḥokhma*, avec permission de l'éditeur.

Le plan : Qohélet a un projet plus qu'un plan. On sent une poussée, une progression, mais dès qu'on essaye de faire rentrer le texte dans un plan logique, on se heurte à des impossibilités.

Il y a autant de plans que de commentateurs…

En voici trois exemples :

1° – 1,3-11 Prologue sur le retour cyclique des choses
2° – 1,12-2,36 Autocritique de Salomon
3° – 3,1-6,12 Relativité de toutes choses
3° – 7,1-12,7 Nécessité et limite de la sagesse
4° – 12,8-14 Epilogue

Plan de D. Lys

I – Vue de la condition humaine 1,4-4,3
  A – Bilan 1,4-2,26
    Exposé objectif
    Exposé subjectif
    Pourquoi exister ?
  B – Destin 3,1-4,3
    Méditation sur le temps
    La justice de Dieu
II – Revue de la condition humaine 4,4-12,7
  A – Paradoxes (travail, popularité, culte, etc.)
  B – Ethique

Ce qui suit n'est pas un plan mais une sorte d'inventaire proposé par *Alphonse Maillot.*

Tout est vanité

1,4-11 1er constat : Rien de neuf dans le monde
1,12-18 2e constat : La sagesse sait qu'elle-même est vanité
2,1-11 3e constat : Tout ce qu'il est possible de faire pour parvenir au bonheur, tout cela est vanité
2,12-16 4e constat : Le sage n'a pas d'avantage (j'ai haï la vie)
2,17-23 5e constat : Le travailleur ne profite pas de son labeur
2,24-26 1re parenthèse : Il y a quand même du bonheur grâce à Dieu

Le temps

3,1-11 Tout est bon à son heure
3,11 2e parenthèse : De la difficulté de trouver la bonne heure
3,12 3e parenthèse : Le bonheur c'est de saisir ce que Dieu donne

L'ordre du monde et le désordre social

3,13-15 L'œuvre de Dieu dure toujours

3,16-17 Sur la terre la méchanceté règne, mais Dieu jugera
3,18-21 Les hommes meurent comme les bêtes
3,22 4e parenthèse : C'est maintenant qu'il faut être heureux

Sagesse relative à partir de divers constats

4,1-3 A cause de l'oppression, mieux vaudrait ne pas naître
4,4-6 Concurrence et repos
4,7-12 Mieux vaut être deux
4,13-16 Mieux vaut un jeune roi sensé qu'un vieux gâteux
4,17-5,6 Mieux vaut ne pas trop parler devant Dieu
5,7-8 Les grands oppriment ceux qui les font vivre
5,9-16 La richesse ne contente pas et ne se conserve pas
5,17-19 5e parenthèse : Il faut saisir le bonheur possible aujourd'hui
6,1-6 Une vie longue et prospère sans bonheur n'a pas d'intérêt
6,7-12 L'homme toujours insatisfait
7,1-9 Ce qui vaut mieux…
7,10 De toute manière, pas le passé

La Sagesse et ses limites

7,11-14 La sagesse fait vivre contrairement à la richesse, mais elle ne change pas le monde et ne connaît pas l'avenir (profite du jour du bonheur)
7,15-22 La sagesse ne prétend pas à une parfaite justice
7,23-29 L'homme ne peut parvenir à la sagesse, surtout piégé par la femme. L'humanité s'est tordue.
8,1-4 Le sage est soumise au pouvoir
8,5-9 La mort ultime pouvoir

Désordre

8,10-15 6e parenthèse : Qohélet sait qu'il y aura du bonheur pour ceux qui craignent Dieu, mais il voit sur la terre des justes traités comme des méchants Alors sur la terre profite du bonheur…

Faillite de la sagesse

8,16-9,6 Le sage ne peut pas tout comprendre, et finalement le juste et le méchant meurent
9,7-10 7e parenthèse : Il faut jouir de la vie comme un don de Dieu

Encore du désordre

9,11-12 Les meilleurs ne sont pas à l'abri du malheur

La sagesse malgré tout

9,13-10,7 Même si la sagesse est méprisée, elle vaut mieux que la sottise
10,8-20 Agir est toujours risqué, d'où la nécessité de la sagesse

Conclusions

11,1-6 La sagesse n'est pas l'inactivité, entreprend généreusement
11,7-10 8e parenthèse : Jouir de la vie, sans oublier l'éternité
12,1-8 Car la vie est brève, et il va être trop tard
12,9-14 Appendice

Eléments d'ordre

Faute de plan indiscutable il y a des repères bien visibles :
Inclusion : 1,12 et 12,8 : Vanité des vanités, tout est vanité.
Cycle des éléments de la vie : 1,4-11 et 12,1-7
Refrains : – Vanité des vanités, poursuite du vent (37 fois) – Quel profit (10 fois) – Sous le soleil (27 fois) – Le seul bonheur (4 fois).

Questions :

L'apparent désordre ne serait-il pas voulu ? La sagesse traditionnelle classe et catalogue (1 R 5). Qohélet lui, ne montre-t-il pas l'échec de la sagesse (8,17) ? La forme du livre conviendrait donc au fond. Il est impossible de faire rentrer la réalité diverse de la vie dans un système clos. *Sous le soleil*, c'est l'échec de la sagesse. L'unique espoir est au-delà du soleil (Dieu).

Indices

Qohélet décrit ce qu'il voit sans tricher ; il constate. On pourrait donner à son livre le titre de *constatation* aussi bien que celui de *contestation*. C'est souvent la réalité qui est tragique, scandaleuse, pas le regard du Qohélet. Mais, ayant ouvert les yeux, il oblige ses lecteurs à regarder... Il cherche la clé de l'existence, le plan d'ensemble qui donnerait sens à chaque événement. Ne l'ayant pas trouvé, il ne désespère pas, il ne se réfugie pas non plus dans un épicurisme facile. Il garde présent à l'esprit les conséquences dernières. Nous pouvons trouver des correspondances étonnantes entre Romains 8 et l'Ecclésiaste. Les pourquoi sans réponses invitent à la confiance. A chaque jour suffit sa peine, dit Jésus. Le *carpe diem* (profite du jour) n'est pas à vivre sans Dieu ni contre Dieu.

Quelques livres

Jacques Ellul, *La raison d'être. Méditation sur l'Ecclésiaste*, Paris, Seuil, 1987.

Alphonse Maillot, *Qohélét ou l'Ecclésiaste ou la contestation*, Paris, Les bergers et les mages, 1987.

Daniel Lys, *L'Ecclésiaste ou que vaut la vie ?*, Lille, Letouzey et Ané, 1973 et *Des contresens du bonheur*, Poliez-le-Grand, éditions du Moulin, 1998.

Fiche 1 : VANITÉ

En hébreu la racine du mot *hébél* signifie souffler ; on la retrouve dans Es 57,13 par exemple. *Hébél* évoque donc l'idée d'un souffle, d'une vapeur, d'une fumée, quelque chose de présent mais d'insaisissable et de passager. D. Lys traduit par *fumée*, ce qui lui permet de faire quelques jeux de mots sur les pensées fumeuses, et les idoles qui ne sont que fumisterie...

L'idée générale, c'est que tout est fragile, éphémère ; l'homme essaye de construire quelque chose de solide, qui dure (2,11), en vain !

Le substantif *hébél*-vanité est employé 38 fois dans l'Ecclésiaste, contre 35 dans tout le reste de l'A.T. Voici quelques références : Jb 7,13 : mes jours ne sont que *hébél* ; Jon 2,9 : les idoles sont *hébél* ; Ps 39,6.12 : tout homme debout n'est qu'un *hébél* ; Ps 94,11 : les pensées humaines sont *hébél* ; Pr 31,30 : la beauté est *hébél* ; Jr 10,8 : la sagesse païenne est *hébél*.

Dans Qohélet, sont *hébél* : l'activité humaine (1,14 ; 2,11 ; 2,17) ; la joie et le bonheur (2,1) ; la sagesse (2,15) ; les soucis (2,23) ; le sort de l'homme (3,19) ; le fruit du travail humain (2,19.21) ; le travail solitaire (4,7.8) ; l'ambition (4,4) ; la popularité (4,16) ; l'imagination (6,9) ; le rire insensé (7,6) ; l'injustice (8,14) ; tout ce qui arrive (11,7) ; l'adolescence et l'aurore (11,10) ; tout est *hébél* ! (1,2 ; 12,8).

Hébél est plus qu'un mot ; c'est un thème de réflexion.

Dans le reste de l'A.T. *hébél* qualifie généralement des choses répréhensibles comme les idoles. Qohélet, lui, généralise : la vie tout entière, y compris la recherche du bonheur, est sous le signe de *hébél*. Mais si tout est *hébél*, cette affirmation elle-même n'est-elle pas *hébél* ?

Avant Socrate, Descartes ou Pascal, il remet fondamentalement en question les certitudes humaines. Qohélet est revenu de tout ; il dénonce tous les faux-semblants et rend impossible toute foi en l'homme : Qohélet n'est pas un humaniste !

Vanité des vanités. La construction rappelle d'autres expressions comme le *cantique des cantiques*, *le saint des saints*, *le Seigneur des seigneurs* qui expriment le superlatif : le plus beau cantique, le sanctuaire par excellence, etc. Vanité des vanités, c'est donc la vanité totale, extrême. Tout est vanité (*tout* est employé 88 fois), rien ni personne n'échappe à la vanité. Ec 1,2 : « fumée très fuyante », « vapeur qui s'évapore », sont des traductions qui essayent de rendre le caractère passager de *hébél*.

Tout est hébél, quel est donc le profit pour Adam ? Un commentateur juif souligne la correspondance avec Abel (cf. Gn 4). Abel, (buée, vapeur, vanité) passe comme un souffle sans laisser de trace. Pourtant Abel, c'est le juste (cf. He 11,4), juste en vain (cf. 7,15). Caïn dont le nom signifie « acquisition » construit une ville. Or, selon Qohélet,

l'œuvre de Caïn est *abel* (*hébél*). Elle disparaît lors du déluge. Seth remplace Abel (cf. Gn 4,25) ; sa descendance subsistera à travers Noé rescapé du déluge. Ainsi s'expliquerait Ec 4,15 : l'homme est Abel (le second) par Seth, *tous les hommes sont des rescapés.*

Quel profit ? Jacques Ellul a raison de souligner que pour Qohélet la question ne se situe pas dans une perspective utilitaire. La question n'est pas : *A quoi ça sert ?* mais : *A qui cela sert-il ? Quel profit pour l'homme ?* veut dire : comment devient-il plus homme, et comment peut-il répondre aux questions qui se posent inévitablement à lui ?

Sous le soleil : cette expression revient 29 fois dans l'Ecclésiaste mais jamais ailleurs dans l'A.T. ; elle a donc une grande importance. Ici-bas tout est vanité, mais celui qui a de bonnes oreilles entend ce qui n'est pas dit : *le sens vient d'ailleurs.*

Dans le N.T. aussi : l'homme est une vapeur (Jc 4,14), les idoles (Ac 14,15) les discussions concernant la loi (Tt 3,19), les raisonnements païens (Rm 1,21), la création depuis la chute (Rm 8,20), la sagesse humaine (1 Co 3,20 ; Ep 4,17), la manière de vivre du monde (1 P 1,18), les discours des faux prophètes (2 P 2,18), la foi sans la résurrection (1 Co 15,17)... tout ce qui est marqué par le péché, par le mensonge. Col 2,17 oppose l'ombre au corps du Christ (à la réalité). Le Christ est l'opposé d'Adam-Abel. Ce qui est, ce qui dure éternellement, passe par le Christ qui, par sa résurrection (seule véritable nouveauté ici-bas), a vaincu la mort.

Pour réfléchir ensemble : Quel effet produit sur vous l'énumération de 1,4-11 ? Quelle perspective nouvelle introduit 2 P 3 ?

Fiche 2 : LE TEMPS

Quel est le sens de l'énumération de 3,2-8 ? Comment comprendre 3,11 ?

La façon de compter et de vivre le temps a-t-elle changé fondamentalement depuis l'Ecclésiaste ?

3,1-11 : Qohélet emploie trois termes : *zeman*, *'éth*, *ôlam*. Le premier est utilisé dans la première partie du v. 1, le deuxième est utilisé 29 fois dans les vv. 1 à 8, le troisième dans les vv. 11 et 14. Le premier mot indique la période favorable, on peut le traduire par saison. Le second c'est l'occasion favorable dans la saison, le temps exact pour faire quelque chose correctement (équivalent à *kairos* dans le N.T.). *Olam*, c'est la durée indéfinie, l'éternité, le temps de Dieu[2].

3,1-8 : Il y a 14 couples antithétiques (2 x 7 = totalité ?)

Cette énumération indique l'importance d'agir au bon moment. Il faut saisir l'occasion favorable dans le présent. Ce qui a été bon hier, ne l'est peut-être plus aujourd'hui. Pour savoir si telle chose est bonne, il faudrait connaître la totalité du temps, percevoir le sens de l'histoire. La difficulté de l'homme consiste donc à faire coïncider son temps avec l'éternité de Dieu.

L'homme a des pièces de puzzle mais il n'a pas l'image finale ; de plus, parmi les pièces à sa disposition, il y a des pièces d'un autre puzzle...

Le temps n'est pas séparable de son contenu, il n'est pas neutre, il est un don de Dieu pour un but particulier, comme telle saison est donnée à l'agriculteur pour les semailles (cf. Es 28,23-29). L'homme doit donc discerner les occasions offertes ; ce discernement n'est-ce pas la sagesse ? Il ne faut pas vivre à contretemps. Chaque jour doit être reçu comme s'il était le premier et vécu comme s'il était le dernier.

3,9-11 : Quel sens aura l'ensemble des occasions saisies (toutes choses belles en leur temps) ? Dieu a mis dans le cœur de l'homme le sens de la durée, l'intuition de l'éternité ; ce cadeau est un tourment, car il ne lui donne pas la possibilité de connaître l'ensemble du temps. C'est donc comme un désir et une inquiétude qui l'empêchent de vivre *bêtement* dans le présent.

Notre temps est confronté :

1) au temps de la création : jour, nuit, saison, rythme de vie, durée de vie. Ici, le choix est relatif, la marge de manœuvre faible.

---

[2] Daniel Doré, *Qohélet*, Cahiers Evangile 91, Paris, Cerf, 1995, p. 28.

2) au temps des autres : adaptation sociale, familiale, travail, magasins, loisirs. Les choix sont ici plus larges. Le temps personnel peut être partagé ou préservé.

3) au temps de Dieu. Le choix apparaît ici total : tout ou rien ? La question du sens devient primordiale.

Exemple de Jésus : sa tâche est d'une extrême importance, pourtant il ne paraît jamais fébrile. Il sait ce qu'il a à faire : cf. *l'heure* dans l'Evangile selon Jean (2,4 et 13,1). La venue de Jésus comble notre désir d'éternité, Dieu s'est incarné dans notre temps (Mc 1,16 ; Ga 4,4).

Les chrétiens sont appelés à *racheter le temps* (Ep 5,15-17) : l'idée est de mettre le prix pour profiter de la bonne occasion. Notons que pour saisir l'occasion il faut être sage, comprendre la volonté du Seigneur (cf. Ec 3,11).

Questions : dans quelle mesure l'usage de notre temps nous est-il imposé ? Dans quelle mesure l'utilisons-nous en suivant des valeurs qui sont étrangères à la foi ? Que faire pour mieux choisir ?

Pour continuer la réflexion : Le Saint-Esprit permet d'anticiper (Rm 8,23 ; 2 Co 1,22 ; 5,5). Il donne du discernement pour saisir la bonne occasion. Le chrétien n'est pas affranchi du temps, mais il a une vue de ce qui vient et une jouissance de ce qui est éternel. Mais Dieu seul connaît le jour et l'heure (Ac 1,7.8). ***L'espérance*** n'est-elle pas à la fois une victoire sur le temps et la marque de sa domination présente ? Lire Rm 8 à ce sujet.

Pour réfléchir sur ce thème :

Jacques Attali, *Histoires du temps*, Paris, Fayard, 1982.

Fiche 3 : LA MORT

Principaux textes de l'Ecclésiaste traitant du sujet :

2,13-17 :	Et pourtant le sage meurt comme l'insensé… (A)
3,2 :	Il y a un temps pour mourir !
3,18-22 :	L'homme meurt comme la bête (B)
4,2-3 :	Heureux les morts ! (C)
7,1-4. 14 :	L'homme devant son destin. (D)
7,26 :	Plus amère que la mort, la femme…
8,8 :	L'homme n'est pas maître de son souffle.
9,1-12 :	Un chien vivant vaut mieux qu'un lion mort ! (E)
12,1-7 :	Souviens-toi de ton créateur avant… (F)

A) et B) La sagesse vaut mieux que la folie, mais le sage meurt comme le fou ; alors ? Le premier passage (2,13ss) démystifie davantage la sagesse que la mort ! De plus, l'homme est bête devant la mort (3,19) !

C) La mort délivre de la vision du mal, mais le mieux c'est encore de ne pas être né (4,2).

D) La conscience de la mort force à réfléchir, le fou n'y pense pas. Dans le même sens peut-être, voir Mt 5,4 : *Heureux ceux qui pleurent car ils seront consolés.* Que penser des rapports de l'homme moderne avec la mort ? Cf. Pascal ; Ariès : *Ce ne sont plus les enfants qui naissent dans les choux, mais les morts qui disparaissent dans les fleurs. Au XXe siècle, la mort a remplacé le sexe comme principal interdit.*

E) L'homme n'a pas de prise sur la mort (8,8 ; 9,3), mais il doit savoir que c'est tant qu'il est en vie qu'il doit agir. Savoir qu'on doit mourir ne doit pas éteindre l'enthousiasme de la vie (9,7s). Ellul écrit que Qohélet « inscrit la prise de conscience de la mort dans un processus du vivant pour être plus vivant… La mort rabat l'orgueil, la puissance, l'idéalisme, le spiritualisme de l'homme » (p. 169). La supériorité de l'homme sur l'animal, c'est de savoir. La conscience de la finitude permet la sagesse.

F) D'ailleurs, il y a urgence : avant que vienne le temps de la mort agis, profite… 12,1ss. Qohélet décrit la vieillesse, la décrépitude du vieillard avec la mort qui rôde. Les choses les plus précieuses ont une fin.

L'avertissement du Qohélet est clair : c'est pendant sa jeunesse qu'il faut se tourner vers Dieu. La religion n'est pas pour les vieux ; ceux-ci n'ont plus goût à rien, ils sont déjà partis…

Quelques textes en plus : Ps 16,22.73 ; Ac 7,54-59 ; Ph 1,20-24 ; 2 Co 4,16-5,10 ; 1 Co 15,26 ; 1 Th 4,13-18.

Pour réfléchir sur ce thème :

Philippe Ariès, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen âge à nos jours*, Paris, Seuil, 1975 ; *L'homme devant la mort*, Paris, Seuil, 1977.

Alexandre Soljénitsyne, *Le pavillon des cancéreux*, Paris, Rombaldi, 1971.

La Fontaine, *La mort et le bûcheron*, *La mort et le mourant.*

Fiche 4 : LA SAGESSE, le sens de la vie

Quelques textes de l'Ecclésiaste sur le sujet.

1,16-18 : Acquérir la sagesse, c'est poursuivre du vent, c'est aller aussi vers plus de tracas.

2,12-26 : La sagesse est supérieure à la folie, mais le sage n'échappe pas au sort de l'insensé. La sagesse ne s'hérite pas.

6,8-11 : Que reste-t-il de plus au sage qu'à l'insensé ?

7,7.10-19 : La sagesse est bonne, mais pas salutaire.

8,1.16-17 : La quête de la sagesse ne finit pas et n'apporte pas LA solution ; dans le même sens : 7,23-24.

9,13-10,3 : Fragilité de la sagesse.

12,9-12 : La sagesse du Qohélet.

Précaution d'emploi :

N'oublions pas que Qohélet réfléchit *sous le soleil* ; ce n'est pas pour dire qu'il lui a tapé sur la tête ! mais pour rappeler que nous n'avons pas ici une description de la sagesse divine, sagesse décrite en Pr 8 par exemple, sagesse personnifiée dans le messie. On pourrait traduire philosophie à la place de sagesse. La sagesse ou la philosophie de Qohélet n'est pas une révélation de Dieu. Ainsi la sagesse elle-même est vanité… De ceci il ne faut pas déduire qu'elle est inutile voire mauvaise.

Quelles sont les caractéristiques de cette sagesse ?

N'a-t-elle pas deux facettes, l'une qui concerne la connaissance, l'autre qui vise l'action ?

La quête de la sagesse n'aboutit pas. Plus que cela, plus le sage sait, plus il mesure son ignorance. *Plus on a de science plus on a de tourments…* Serait-ce l'éloge de *lou ravi* ?

Cependant, la sagesse est utile dans la mesure où, pour vivre, elle est supérieure à la sottise et à la folie (7,12). Il n'est donc pas question de conclure de l'inachèvement de la sagesse que la folie est préférable. Le fait que la sagesse ne soit pas absolue n'empêche pas la folie d'être un mal.

Ceci peut nous mettre en garde contre une tentation moderne de l'éloge de la folie, notamment par l'intermédiaire de la drogue. Encore en rapport avec notre époque, que penser du fait que les vieux (en principe ceux qui savent) ne soient plus écoutés, mais qu'on recherche l'avis des ados ?

La sagesse nous fait prendre conscience de nos limites, nous ne savons pas ce qui arrivera demain, ce qui réussira, donc ce qu'il faut faire aujourd'hui… mais il faut entreprendre quand même, tout est dans la main de Dieu.

Quelques questions : Comment comprendre l'exhortation à ne pas être trop sage ? Noter la correspondance avec 1 Co 1,20-30 ; 2,8.1. Remarquez également l'appel constant à l'humilité (7,23), à la sobriété du discours (5,2.6, 10,14).

Quel « aiguillon » de Qohélet vous a le plus stimulé ?

Fiche 5 : LE BONHEUR

Le bonheur n'est-il pas vanité (2,1) ? Et pourtant, qu'est-ce que vivre deux fois mille ans, sans jouir du bonheur (6,6) ?

L'éloge du bonheur : 2,24 ; 3,12 ; 3,22 ; 8,15 ; 9,7-9 ; 11,7-10 ;

Comprendre ces textes est capital. En effet, certains « récupèrent » Qohélet en spiritualisant ces passages, d'autres en déduisent que Qohélet n'est en fait qu'un épicurien ! Qu'en est-il ?

1) **Un bonheur simple.**

Le bonheur selon Qohélet est lié aux fonctions fondamentales de l'existence : manger, boire, voir la lumière, aimer, s'habiller... C'est un bonheur simple, ordinaire, sans emphase ni sophistication. C'est aussi un bonheur profane donné dans le quotidien, quelquefois dans le travail (2,10).

2) **Un bonheur faute de mieux.**

Ce qui est proposé, ce n'est pas un idéal, un absolu, mais une sorte de lot de consolation. Il n'y a rien de bon sinon... Quand le bonheur est l'objet d'une quête passionnée, il devient illusion, vanité. Ce petit bonheur simple semble bien être pour Qohélet une compensation au travail, à l'échec, aux frustrations de toutes sortes.

3) **Un bonheur à saisir.**

Qohélet invite à saisir le bonheur quand il passe (5,17 ; 8,15 ; 9,7-9 ; 11,7-10). Il ne faut pas attendre ici-bas de rétribution grandiose à une conduite exemplaire. Il ne faut donc pas mépriser le jour de joie sous prétexte qu'il en viendra de mauvais. Au nom d'un impossible bonheur, il ne faut pas négliger le bonheur ordinaire qui est notre lot.

4) **Un bonheur donné par Dieu.**

2,25 et 3,12 soulignent que ce bonheur est un don de Dieu. Ce bonheur ordinaire, c'est le bonheur de l'homme humble créature. La joie et la vie sont reçues comme des cadeaux de Dieu. Jr 22,15-16.

5) **Un bonheur réservé à ceux qui craignent Dieu ?**

8,12-13 : le méchant prolonge ses jours, *moi je reconnais tout de même que le bonheur est pour ceux qui craignent Dieu*, dit Qohélet. Le méchant n'est pas puni immédiatement (8,11), ce n'est pas pour cela que le bonheur est accordé indifféremment à tous (8,13). Le bonheur n'est pas la récompense du sage, et pourtant le bonheur est plus que boire, manger, aimer... comme boit, mange, aime, le méchant...

6) **Un bonheur limité et une espérance ouverte.**

Le fait que Qohélet souligne que ce qui est bon vient de Dieu, même si c'est peu de chose, et que le bonheur est malgré tout pour ceux qui craignent Dieu, montre que le « bonheur ordinaire » n'est pas le but de la vie. De manière étonnante dans ce livre si sobre concernant Dieu, le bonheur semble lié à la « crainte » de Dieu. D'un côté nous trouvons l'éloge d'un bonheur matériel, temporel, humain, de l'autre

nous avons l'avertissement que ce n'est pas tout ce que l'homme peut espérer. Le corps n'est pas joué contre l'esprit, le matériel contre le spirituel, l'éternité contre le présent, comme il arrive souvent. Le bonheur possible apparaît un peu comme des arrhes. Il ne s'agit pas de renoncer pour avoir, mais de recevoir pour encore recevoir, de Dieu !

Fiche 6 : LE TRAVAIL

Références : **1,3** ; **2,10-24** ; 3,9 ; 4,4-9 ; 5,11.14.18 ; 6,7 ; 8,10-15

Remarques préliminaires sur le travail

L'idée qu'on a du travail a beaucoup changé au cours des siècles : on est passé du mépris à la glorification. Dans l'antiquité gréco-romaine le travail était l'affaire des esclaves. La Réforme l'a remis en honneur mais la technique l'a transformé. Le XIXe siècle est celui de la glorification du progrès, et par là même du travail par lequel le progrès avance, mais c'est aussi celui de la misère ouvrière. C'est la naissance du capitalisme. Marx, qui dénonçait l'exploitation de l'homme par l'homme, affirmait néanmoins que *l'homme se crée par son travail...*

Dans ces conditions il n'est pas étonnant que le travail soit devenu un élément déterminant de l'identité. D'où les difficultés « existentielles » que peut provoquer aussi bien la retraite que le chômage. Mais le Qohélet avait bien discerné ce point. Quand il écrit : *quel avantage l'homme retire-t-il de* ***tout*** *le travail qu'il fait sous le soleil...* et qu'il continue en considérant *toute la peine* qu'il a prise, on discerne une volonté d'accomplissement d'une œuvre et peut-être de soi.

Le Qohélet conteste que le travail puisse donner le sens de la vie, permettre d'échapper à sa finitude (cf. l'histoire de la tour de Babel). 6.7 l'exprime bien : *Tout le travail de l'être humain est pour sa bouche, et pourtant son désir n'est pas comblé...* Le travail est nourricier ; il ne permet pas de combler l'âme !

Dans la société qui est la nôtre, dite des loisirs, a-t-on compris cela ? Qu'en pensez-vous ?

L'égalité des chances et le mérite, qui sont des maîtres mots d'une société libérale et démocratique, le Qohélet n'y croit pas, cf. 9,11-12. Le bon travail n'est pas forcément récompensé, il y a comme une perturbation fondamentale dans le monde qui fait que l'honnêteté et le travail ne sont pas toujours récompensés et que ce sont éventuellement les crétins qui s'enrichissent (*dixit* Maillot !). Ce *dérangement*, nous pourrions l'appeler péché.

Le travail peut ainsi être très décevant, non seulement parce qu'il n'assure pas la survie, il ne reste pas, mais parce qu'il peut être mal utilisé, c'est l'idée de progrès qui est ici mise en question. Qu'a-t-on fait des découvertes les plus étonnantes ? Cf. Einstein.

Qohélet note que le travail peut être source de joie, de solidarité mais tout aussi bien de jalousie (4,4.9). Le travail, ce n'est pas le salut mais la paresse est une folie ! 4,5 ; 10,18. Le travail a bien des mérites, dont celui de procurer le sommeil (5,11) mais il n'est pas plus qu'autre chose la voie du sens et du salut ! Il procure des satisfactions, dont

celle du devoir accompli, mais il reste vanité ! Toujours cette critique de l'absolutisation que fait le Qohélet.

Le travail est bon, c'est un don de Dieu (3,10) mais c'est un « petit bonheur » ! Il faudra se contenter et ne pas démissionner ! *Tout ce que ta main trouve à faire, fais-le !* 9,10. *Jette ton pain à la surface des eaux…* 11,1. Il faut essayer ! Essayer, dans un monde dérangé de travailler pour plaire à Dieu. Est-ce ce que le N.T. qualifiera de fidélité dans les petites choses ? Une autre piste de réflexion suggérée par le Qohélet : travailler pour donner, recevoir le travail comme un don pour ensuite partager…

Le sujet du travail conduit plus profondément à réfléchir sur l'œuvre et la grâce. Le travail peut-il sauver ? De toute évidence, non. C'est Dieu qui travaille et qui sauve, mais qui engage l'homme à agir… comme serviteur inutile (Lc 17,10) ! *Quand vous aurez fait tout ce que vous avez à faire, dites : nous sommes des serviteurs inutiles, nous avons fait ce que nous devions faire !* Cf. aussi 1 Tm 4,10.

Fiche 7 : DIEU D'APRÈS L'ECCLÉSIASTE

Textes principaux : 3,9-17 ; 4,17-5,6.

Remarques :

1) Il y a plus de 30 références à Dieu dans l'Ecclésiaste. Il est toujours appelé Elohim, ce qui est certainement significatif. Elohim se traduit par Dieu, et se distingue de YHWH (Yavhé ?). YHWH est traduit par l'ETERNEL (Segond), ou SEIGNEUR en suivant l'usage juif de lire Adonaï (Seigneur) à la place du nom sacré, révélé à Moïse. Elohim est le pluriel de El, nom générique pour dieu dans le Moyen-Orient. Bien que pluriel, ce nom est un sujet singulier ! Exemple : Elohim dit, et non pas disent. C'est un Dieu pluriel qui est Un. Si Qohélet n'utilise jamais YHWH, le nom de la révélation à Israël, c'est sans doute pour mettre sa réflexion sur un plan universel.

2) Elohim est le Dieu de la création (cf. Gn 1). Pour reprendre la réflexion de Paul au début de Romains, Dieu est visible dans ses œuvres (cf. Rm 1,20) mais l'homme ne peut le connaître en vérité à cause de son péché (même pensée dans Ec 7,29 ?). Si Dieu ne se révèle pas, l'homme ne sait rien de lui. Salomon, au moment où il dédicace le temple, dit que Dieu habite dans l'obscurité (1 R 8,12), autant dire qu'il ne se rencontre pas sous le soleil ! DIEU est créateur, tout-puissant, généreux, intouchable (5,1).

Dieu généreux

Dieu donne : 1,13 ; 2,24-26 ; 3,10-15 ; 5,17 ; 5,19 ; 6,1 ; 8,12 ; 8,15 ; 9,9 ; etc. (en tout une vingtaine de textes). Il donne le souci du sens, le bonheur, les jours de la vie, la richesse… Comment donne-t-il ? Gratuitement. Tout est grâce.

Dieu dangereux ?

Dieu juge : 3,17 ; 11,9-12,1 ; 12,13-14. Il y aura un jugement, au jour du Seigneur. Peut-être peut-on rapprocher cette attente de la conviction que Dieu « ramène ce qui a disparu » (3,15) : tout ne se perd pas…

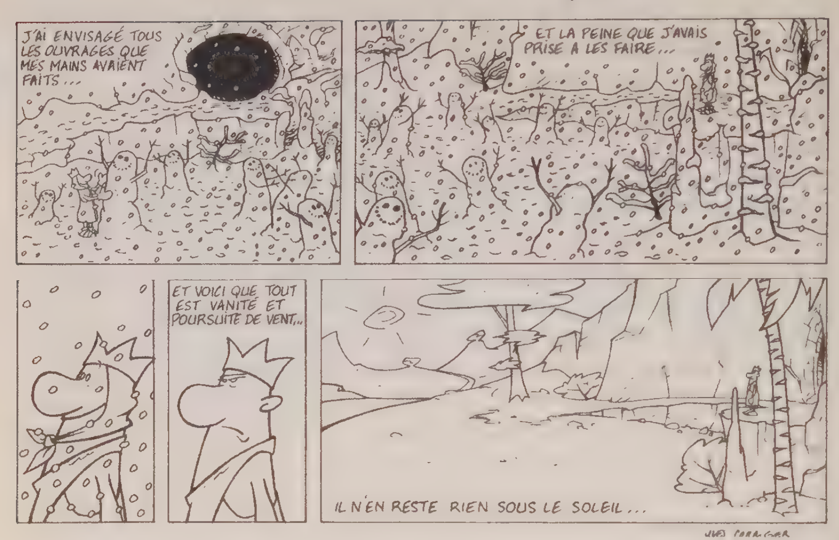
Dieu et nous : 4,17-5,6

Craindre Dieu : n'est-ce pas respecter sa différence, sans la fuir ?

Méditer sur la prudence et la sobriété en parole et en engagement. Ecouter plutôt que parler.

Cf. Es 1,10-20 ; 58,1-9 ; Jr 22,15-16 ; Am 5,18-27 ; Mi 6,6-8 ; Mt 6,7 ; Jc 3.

Quelques questions : Quelle « image » de Dieu ressort de l'Ecclésiaste ? La religion est-elle aussi vanité ? Quelles places la foi et l'espérance occupent-elles dans l'enseignement de l'Ecclésiaste ? Ne peut-on pas dire que l'Ecclésiaste *attend* Jésus-Christ ?



ECCLÉSIASTE, MON AMI[3]

Disons-le tout de suite, l'Ecclésiaste me rassure. Sans avoir besoin de le méditer ou de le lire souvent, savoir simplement qu'il est là dans ma Bible, qu'il a sa place – une petite place, mais une place indiscutable – me réconforte.

L'Ecclésiaste me confirme que la foi ce n'est pas oublier la réalité ou prétendre avoir réponse à tout. Les questions qui me troublent et qu'il me rappelle, les aspects décevants de mon existence, je n'ai pas à les ignorer pour faire confiance à Dieu, pour écouter et recevoir les réponses qu'il me donne. C'est dans cette réalité déroutante que je peux écouter Dieu et lui faire confiance. Lui faire d'autant plus confiance qu'il ne cherche pas à éluder les questions.

Cela je le saurais, même si par malheur l'Ecclésiaste avait disparu de ma Bible, car le reste de l'Ecriture me le dit aussi. Je le saurais, ou je devrais le savoir, car l'expérience montre que sans lui je pourrais bien me méprendre sur le sens de la révélation.

La place occupée par ce petit livre dérangeant a été contestée au cours de l'histoire. Aux premiers siècles de notre ère, des rabbins se sont demandé s'il devait continuer à figurer parmi les livres inspirés : comment les simples réflexions de Salomon pourraient-elles être la parole de Dieu ? Plus décevant, bien que juifs et chrétiens aient tenu à lui conserver sa place, ils se sont plutôt employés à le faire taire qu'à l'écouter, accueillant les propos positifs sur la sagesse et la crainte de Dieu et faisant

[3] Texte d'Emile Nicole paru dans *PLV*.

subir aux autres une interprétation allégorique qui les vide de leur sens : le seul bonheur qui reste à l'homme c'est... l'étude de la Loi ; l'invitation « mange ton pain et bois de bon cœur ton vin », c'est... la récompense réservée dans le paradis à ceux qui auront donné à manger et à boire aux malheureux.

Le Dieu qui se révèle à moi dans la Bible, le Dieu qui a énoncé sa loi du sommet du Mont Sinaï environné de nuages et d'éclairs, me parle aussi au cœur de mon expérience humaine lorsque je vois que la vie me réserve de mauvaises surprises, que je ne suis guère assuré du résultat de mon travail, que ma sagesse butte devant des problèmes insolubles, que ma piété elle-même se perd souvent en bavardages et qu'à la fin il me faudra mourir. Lorsque je me sens devenir désabusé, le petit livre me dit que tout n'est pas totalement perdu, son petit refrain m'invite à goûter les signes discrets de l'attention de Dieu dans les joies les plus ordinaires de la vie et à me souvenir de mon créateur.

Les réponses à mes questions, les appels à la foi, à l'obéissance, que je reçois en lisant le reste de la Bible m'apparaissent tellement plus forts, tellement plus crédibles lorsque je pense qu'ils font partie du même recueil inspiré que l'Ecclésiaste qui ne recule pas devant la réalité. Et je perçois bien plus intensément ce qu'implique la venue du Fils de Dieu dans ce monde : c'est la condition humaine décrite sans atténuation dans ce livre qu'il a vécu pour nous jusqu'à la mort.

■

CHRONIQUES DE LIVRES

Phillip Johnson, *Comment penser l'évolution : l'intelligence contre le darwinisme*.

Traduction et adaptation : Jean-Paul Dunand.
Ligue pour la lecture de la Bible, Valence, 2003, 150 pp.
ISBN : 2-85031-469-2. 9,90 euros.

Science, religion, création, évolution ? Il n'est pas toujours facile de s'y retrouver dans ce débat où les uns et les autres semblent d'ailleurs parfois s'entendre pour brouiller les pistes et mettre à rude épreuve notre intelligence des origines de l'univers – et donc de notre propre existence ! Dans ce livre d'accès facile, l'auteur, diplômé des universités de Harvard et de Chicago, professeur de droit à l'université de Berkeley, a le très grand mérite de bien poser les questions ; de discerner, avec perspicacité, puis d'exprimer, avec clarté, les principes qui sont en jeu ; enfin de donner des réponses non exhaustives mais rigoureuses.

En lisant Johnson, vous vous rendez compte notamment que l'arbre (la durée exacte des 6 'jours', par exemple) a trop souvent contribué à cacher une immense forêt : l'évolutionnisme tient davantage d'une philosophie a priori que de la démarche scientifique ! L'évolutionnisme a désespérément besoin de se faire passer pour une science afin de masquer sa vraie nature d'idéologie, voire de quasi-religion.

On comprendra dès lors que l'évolutionnisme théiste est une concession hâtive faite à un semblant de science. Il est en outre une contradiction dans les termes puisque, par définition, la théorie de l'évolution exclut toute intervention d'un Dieu Créateur. Celle-là part de la matière et de ses particules alors que le théisme part de Dieu et de sa Parole.

S'il y avait une seule chose à retenir de la démonstration argumentée de Johnson, ce serait la divergence croissante entre la théorie de Darwin et les faits scientifiques. Je suis donc particulièrement heureux de rendre l'analyse serrée mais chaleureuse de Phillip Johnson accessible aux lecteurs francophones. En lisant ce livre, les jeunes en fin d'études secondaires ou en début d'études supérieures comprendront qu'un rôle important les attend, surtout s'ils se destinent à la science. Ce que l'auteur appelle le réalisme théiste développera leur clairvoyance. De même leur intelligence, libérée de la domination intellectuelle du darwinisme, servira le réalisme théiste.

Un mot, pour finir, à l'intention des étudiants en théologie (que j'aurais dû mentionner en premier, vu le lieu où est publiée cette recension !). Avant d'avoir lu Johnson vous croyiez qu'*Au commencement était la Parole, qu'elle était Dieu et que tout a été fait par elle*, et vous aviez raison de toujours commencer par la foi – *Credo ut intelligam.* Après, vous vous rendrez compte que vous commencerez, en plus, à un peu le savoir.

J'apprécie que l'auteur invite les croyants à l'humilité et les scientifiques à plus de cohérence, et inversement. ■

Jean-Paul Dunand

Christopher Sinclair (dir.), *Actualité des protestantismes évangéliques*,

(Collections de l'Université Robert Schuman : Société, Droit et Religion en Europe), Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2002, 180 pp., ISBN 2-86820-202-0. 15 euros.

L'actualité, c'est ce qui caractérise notre époque, mais c'est aussi ce qui véhicule une certaine permanence. Ces deux aspects sont traités dans cet ouvrage collectif. Une première partie fait l'état des lieux de l'évangélisme. En Alsace, celui-ci a reçu relativement peu d'influences anglo-saxonnes. Deux courants peuvent être dégagés : l'évangélisme traditionnel qui se développe en terre protestante, et l'évangélisme pentecôtisant qui s'implante en milieu urbain et péri-urbain. Sur le plan juridique, la particularité de l'Alsace-Moselle situe l'évangélisme au sein des cultes non reconnus. Mais ce statut est susceptible d'évoluer, d'autant que l'évangélisme est en recherche d'une position équilibrée par rapport à la société civile, entre accommodement coupable et séparatisme hostile. En outre, le mouvement évangélique au sein des Eglises établies est susceptible de modifier le rapport entre évangéliques et luthéro-réformés, voire catholiques romains. Un autre facteur pourrait façonner l'avenir, c'est le rapprochement des évangéliques avec la Fédération Protestante de France.

Une seconde partie décrit trois mouvements de l'évangélisme alsacien choisis pour leur valeur paradigmatique. L'analyse des mennonites strasbourgeois procède par une recherche de ce qu'il y a de permanent dans l'identité de cette communauté. Elle a en effet vécu des périodes fort diverses, qualifiées soit par des apports extérieurs volontaires, soit par l'arrivée de Bernois persécutés faisant de l'assemblée une communauté caractérisée par une religion ethnique de transplantation. L'Eglise de la Bonne Nouvelle de Strasbourg fait l'objet d'une étude plus particulièrement dans son processus de changement de structures mis en place à la fin de la dernière décennie. Ces évolutions sont typiques de l'évangélisme modéré largement influencé par les valeurs

de la société occidentale. Les Assemblées de Dieu sont caractérisées par leur stratégie d'implantation, leur spiritualité et leur théologie. Le pentecôtisme étant devenu un mouvement mondial, il devrait entamer une réflexion allant au-delà des préoccupations pragmatiques du moment ; les autres confessions chrétiennes seraient bien inspirées si elles tenaient compte de cette branche du christianisme qui paraît devoir devenir incontournable dans ce siècle qui commence.

La dernière partie trace quelques perspectives d'avenir quant aux relations des évangéliques avec les autres courants du christianisme, la modernité, et le monde comme champ de mission. Vis-à-vis de l'œcuménisme, l'attitude des évangéliques va de la résistance à la participation. Or cette diversité constitue un facteur de division supplémentaire au sein de l'évangélisme. Vis-à-vis de la modernité, l'évangélisme fait preuve d'une dialectique qui met en jeu différenciation et adaptabilité. L'avenir de l'évangélisme est donc envisagé en conséquence en terme de survivance tenace ou en terme d'avant-garde. Après la Deuxième Guerre mondiale et le phénomène de la décolonisation, la perception de la nature de la mission de l'Eglise a évolué, tant du côté catholique romain avec le Concile que du côté des Eglises membres du Conseil Œcuménique des Eglises. D'abord réactionnaire à ces évolutions qu'il qualifiait d'universalistes et de syncrétistes, le mouvement évangélique a adopté à Lausanne (1974) une identité positive vis-à-vis de la mission qui ouvre la voie à de nouveaux types de collaborations dans un monde qui, lui aussi, évolue.

Actes d'une journée d'études universitaires qui s'est tenue à Strasbourg le 25 mars 2000, cette collection d'articles intéressera autant l'évangélique que celui qui se propose de dialoguer avec lui, qu'il soit politique, universitaire, ou représentant d'une autre tradition religieuse. Le caractère régionaliste de certains de ces exposés, loin d'enfermer le débat dans des limites géographiques somme toute étroites, permet de donner un visage concret à des réalités plus globales. ■

Pierre-Alain Jacot

Derek J. Tidball, *La pastorale chrétienne*,

Etudes de théologie pastorale, traduit de l'anglais par Jacques E. Blocher (Collection Diakonos), Cléon d'Andran (Drôme), Editions Excelsis, 2003, 350 pp., ISBN 2-914144-61-X. 22 euros.
Edition originale publiée sous le titre : *Skilful Shepherds – Explorations in pastoral theology*, Leicester (GB), Inter-Varsity Press, 1986, 1997[2], ISBN 0-85111-454-7.

La spécificité de la *Pastorale chrétienne* de Tidball réside dans le fait que l'auteur essaie de rétablir le lien entre la doctrine chrétienne

et la pratique pastorale. La plupart du temps, dit-il, les problèmes surgissent non par l'excès, mais par le déficit de doctrine. Evangélique, cette prise en compte de la doctrine commence par une mise en évidence des fondements bibliques. L'accent est mis sur le Nouveau Testament, au sein duquel l'auteur discerne deux manières de traiter les questions de théologie pastorale. La première est explicite : ce sont les textes où il est évoqué la nature et la constitution de l'Eglise et des ministères. La seconde est implicite : tout le corpus est suscité par les situations pastorales particulières dans lesquelles se trouve l'Eglise. C'est cette dernière ligne qui est ici privilégiée.

L'approche biblique se poursuit par un rapide parcours historique. Au cours des premiers siècles, se produit un passage d'une vision néotestamentaire à une vision vétérotestamentaire du ministère. L'Eglise, inclusive, vue comme un corps pourvu de dons divers, devient exclusive, en privilégiant le ministère de type sacerdotal, dont il est montré les dérives au Moyen Age. La Réforme est abordée sous l'angle de la réforme du ministère pastoral et, à côté des figures incontournables de Luther et Calvin, il est fait place à Zwingli (*Le berger*, 1524) et à Bucer (*Du soin des âmes*, 1538). La période post-réformatrice est abordée sous l'angle de la tradition puritaine avec Richard Baxter et son *Reformed Pastor* de 1656 comme figure de proue. L'influence des réveils religieux sur la pratique et la réflexion pastorale est analysée au sein et au-delà des cercles évangéliques. Le XXe siècle est caractérisé par l'alliance entre la théologie pastorale et la psychologie. Cette alliance a suscité des réactions d'enthousiasme ou de rejet (Adams) et il conviendrait de trouver maintenant un équilibre.

La dernière partie du livre s'attache à quelques thèmes d'actualité pour la pastorale : la sécularisation et le pluralisme imposent une pastorale du croire ; l'orgueil et les contradictions des évangéliques supposent une pastorale du pardon ; les défis de la médiatisation de la souffrance d'une part et les théologies de la guérison d'autre part nécessitent une pastorale de la souffrance ; les divisions ecclésiales dictent une pastorale de l'unité. La pratique traditionnelle du ministère est appelée à évoluer, mais les changements ne seront pas cataclysmiques. Le pasteur, praticien généraliste de l'Eglise, doit surfer entre trois styles de pratiques : le dirigeant, le serviteur, et le membre – c'est-à-dire celui qui est aussi au bénéfice de l'action pastorale de l'Eglise tout entière. Certaines traditions ont enfermé le pasteur dans une fonction particulière : chez les évangéliques, le pasteur est souvent un enseignant ; dans les Eglises traditionnelles, le pasteur prend la figure d'un prêtre ; les Eglises pluralistes privilégient le pasteur comme guide spirituel souvent formé à la psychologie, et qui propose un accompagnement individuel et différencié. Il faut savoir exploiter les forces et écarter les faiblesses de chacune de ces fonctions. ■

Pierre-Alain Jacot

LISTE DES DERNIERS OUVRAGES REÇUS

Didier Halter, ***Caïn et Abel, Nos frères en humanité***, Poliez-le-Grand (Suisse), Editions du Moulin, 2003, 88 pp., ISBN 2-88469-013-1. 9,91 euros. Diffusion en France : Desclée de Brower, Paris.

Isabelle Grellier, ***Action sociale et reconnaissance. Pour une théologie diaconale***, préface de J.-F. Collange, Strasbourg, Oberlin, 2003, 208 pp., ISBN 2-85369-241-8. 19 euros.

Jacques Gruber, ***Entendre la Parole. Le témoignage intérieur du Saint-Esprit***, Paris, Cerf, 2003, 268 pp., ISBN 2-204-07175-7.

Michel Johner (dir.), ***Le corps et le christianisme***, Actes du colloque universitaire organisé le 7 décembre 2002 par la Faculté Libre de Théologie Réformée d'Aix-en-Provence, (Aiguillages théologiques), Cléon d'Andran, Excelsis ; Aix-en-Provence, Kerygma, 2003, 160 pp., ISBN 2-914144-79-2 (Excelsis), 2-905464-73-9 (Kerygma). 20 euros.

Bulletin de commande



Joindre le règlement à la commande.
Adresses : voir page 3 de couverture.

Nom : .... Prénom : ....
Adresse : ....
Code postal : .... Ville : ....
Pays : ....

❑ Je commande la série 1-84 au prix de 90 €, 130 FS (port en sus) *soit 75 % de réduction.*

❑ J'abonne pour un an la personne suivante, au tarif réduit / normal *(entourer ce qui convient)* :

Nom : .... Prénom : ....
Adresse : ....
Code postal : .... Ville : ....
Pays : ....

Et je choisis les deux numéros disponibles suivants en cadeau de parrainage : .... / ....

❑ Je désire recevoir le(s) numéro(s) disponible(s) suivant(s) au tarif normal / réduit *(entourer ce qui convient)*
Monnaie : FS / € *(entourer ce qui convient)*

NUMERO	**Prix unitaire**	**Quantité**	**Total**
Port en dessous de 5 exemplaires (voir bas du tableau ci-dessous)			
Abonnement éventuel d'un tiers			
Total			

PRIX AU DETAIL DES NUMEROS DISPONIBLES				
N° disponibles	**Zone Euro et autres pays (€)**		**Suisse (FS)**	
	Normal	Réduit	Normal	Réduit
4, 6 à 12	1,5	1,2	6	5
13 à 18	2,3	1,85	7	6
19 à 21	2,75	2,3	7,5	6,5
22 à 24	3	2,75	8,5	7,5
25 à 30	3,5	3	9,5	8
31 à 45	4,55	3,8	11	9
46-47 (n° double)	8,4	8,4	15	15
48 à 51	4,55	3,8	11	9
52 à 60	6,1	4,55	12	10
61 à 74	6,8	5	12	10
75-84	7,2	5,6	14	11
Port 1 à 2 ex.	2,3		4,5	
Port 3 à 5 ex.	4,55		9	
5 ex. et plus	gratuit			



